من الاذن بالضرورة وقال هو احترازعن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى
الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العلية لا يقال انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بوجود وجوبهما فقيها على
ما فهمه المص فاعترض بانه لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قلت حتى يكون
العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم
على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا
القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح كذلك حتى يلزم الاعتراض عليهم ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اجزاء على تعريف
الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما
البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف
وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا الكل وتتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا
لانه لا ضابط يجمعها لاختلافها حوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فيها واما الثاني فلان بعض هو غير معين لا يجامع
قد لا يعرف بعض الاحكام كما لك سئل عن ابعض مسئلة فقال في ستة وثلاثين لا ادري واما الثالث فلان الكل المجهول الكمية و
الجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره مزروة وبهذا يظهر انه لا يصح اكثر الاحكام لانه عبارة عن
فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فيها وليس كذلك وهذا
مذكور فيما سبق فلم يصرح به هنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل اي وهنا بحث
وهو ان من الاحكام ما يقع على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس
كقولنا كل واحد من الكل يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد
منهم الاحكام اعم من معرف على واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد
بالكل جميع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه وهي المجتهد حيث
علم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بفوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام الجميع
اورده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف الا بقدر من الاستعداد يقال
التهيؤ القريب وكما فسر التهيؤ ~~بالعلم بالتهيؤ~~ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث
لاستجماعه الآخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام اورده المصنف
باربعة اوجه لكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء والخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ
بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقلي ومشاكلة الخيال
الخلل وعدم ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد فيها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد بدليل
حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم فان لم يكن محلا للاجتهاد
ولا نسلم ان لا دلالة لفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واعلاقها
العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المخصص على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الاجتهاد
الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحبوة كونهما صفتي ادراك بل العلم تعريف مخترع
للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم

فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم بتلك الاحكام سمي فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل
الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا
بملكة استنباط الفروع الفقهية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم المجرد كما
اتفق للعلم بالفقه من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه لان المسائل الفقهية
اي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل الفقهية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف
العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول الفقهاء
واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل الفقهية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز
للمجتهد التقليد بالمسائل الفقهية ان يعرف المسائل الفقهية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل الفقهية مما ظهر
نزول الوحي بها انما ظهر نزول الوحي بها اذا القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا
نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط
معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا مباحث اذا عقدوا تعريفا للفقه
اصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم
كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما لجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى
انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانقطاع الاجماعات وايضا ينتقص
بحسب النسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه زمن الصحابة
في زمن النبي صلعم لعدم الاجماع في زمنه وكانه اراد انه يعلم ما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبما
انعقد عليه الاجماع ان كان وتمثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام التي
خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده ان قد
ظهر عليه نزول الوحي بالظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا اكثر الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على
بعض الصحابة كما وجعا وكثير من الوقايع الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد
الظهور على الامم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاقطار والاقطار وبوسلم فيلزم ان لا يكون
العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد منا فقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو
عن الاشكال والاختلال ثم فجوابه اولا بمنع ان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع
بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الآحاد ظنية وثانيا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه
وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواترا المعنى وهذا المعنى
اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد
ثبوته في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب
كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمل قلنا فان قلنا يكون مظنونا فيغير
معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه

ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكما نه ثبت نفسه قطعي على
ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم
الله تع فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة
عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته
في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا
المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا لدليل
القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تع والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تع
فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي
الظني وسيلة اليه وحاصله ان لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله تع فقوله والا لم يجب العمل به
عين النزاع وان بني على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تع قطعا كما هو رأي البعض يكون
ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا اقول واصول الفقه ما يتوقف عليه بيان مفهوم اصول الفقه فهذا
بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه الضبط ان الدليل
الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول الامة
من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عم اولا والاول ان تعلق بنظم كلامه
الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط موافقة عصر من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما ترتيبها
من قبلنا والتعامل وقول الصحابي وغير ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلالي باحدها
والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلالي فحاصله
يرجع الى التمسك بمعقول المعنى او الاجماع بذلك الاحكام ثم الثلث الاول اصول مطلقة لكونها ادلة
مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا ودخل من وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه
على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس
في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن هنا قال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلاثة واعترض بوجوه الاول ان لا معنى للاصل
المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا
الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد
وان لم يكن مسببا عن شيء اخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا تخرجه في كل قسمة فيلزم
ان يفرد الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث الحرف او الرابع الغير لكن المعلوم
ان العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الجواب اما الاجماع ايضا يفتقر الى
السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل
بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل يستعمل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى
من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والا

الذي

والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا يبتني ولما الاب فانما يبتني على ابنه في الوجود
لا في الاولوية والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه
والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة ثم من السبب القريب لا في فرعه فبالفرض يكون اولى واقوى
من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس المستنبط يثبت حكم الفرع فضلا ان يكون
قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نسلم عدم
لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها و
افرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى
ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع
فمن يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التقرير بدونه وان اريد
حسب علمنا فهذا لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كما لا يخفى لا نسلم ما ذكر ان
السند والالتفات اليه خلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة
والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف
القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكم الظني
وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه
الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليعرف احكامها
منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء والسبب الظاهر
في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد ايضا يتوصل الى الواسطة
وسماه الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما ليس بقريب
اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك
يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب
والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق فهذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا
ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة
ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعها افعال المكلفين
والاحكام الشرعية على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقهيا ثم نظروا في تفاصيل
الادلة وتمهيدها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة
الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام
اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها
التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها
وسموا اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر
بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع ان يكون قواعده مما

يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل به الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعة ونسبته الى الفقه
وغيره على السوية فان الجدلي انما يجب بحفظ وضعا او معرض بهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل
الفقه وبنوا الكلية عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب
التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب
خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا
ومن حيث احكامه الحكم يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم يسمى مسألة فالذات واحدة
واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا
وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر
يسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط اما محمول
في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او
محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الخ واجب لانه
مامور الشارع وكل مامور الشارع خمر واجب فالخ واجب فالخ الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط
وقولنا الخ مامور الشارع هو الصغرى وكل مامور الشارع واجب هو الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول
فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه من القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى مسألة الحصول عند الاستدلال على
مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وفهم القواعد الكلية الى الصغرى المسألة الحصول بالحس والخلط
الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث
عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة
بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج في كلام المحقق العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بالامر غلب
ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد يعني شرط ذلك فيما سبق اجتهاد الاداء لتحرز عن مخالفة الاجماع اما
اذا لم يسبق في المسألة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خلاف في جواز الاجتهاد على خلافه ولا
ان يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتأخرون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث
عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد فلا يقال ان الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه
لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمها ليس عن الادلة الاربعة يبحث في هذا
العلم عن الادلة الشرعية والاحكام بمعنى عوارضها جزء المضاف اذ لا يبحث في علم عن نفس موضوعه بل عن احواله
وعوارضه الا ان جزء هذا المضاف شائع في عبارة القوم فموضوع هذا العلم المراد هو موضوع العلم
ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون
منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر ساوٍ له كالضحك للانسان بواسطة
او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية
حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب ثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او
على اعراضه الذاتية كقولنا عام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض

البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث
اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات
والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة
للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت ما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع
والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة قلت لان المقصود بالنظر
في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي كتقرير
الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته لكونه بينا كالقرآن
وخبر الواحد واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون موضوعاتها في هذا العلم ولا لها
دخل في الحق بما هي موضوعاتها بهذا القسم يعني قسم العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك
كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية وفعلية ثلاثية مفردة او رباعية
حجة معرفة او منبئة الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان
النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق
بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور من حيث انه جنس او فصل
او خاصة فيركب منها حدا او رسما وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية
وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع
البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد
وان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا
ويمكن ان يجعل ذكره راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بانه تعالى معناه ان الحد يتوصل الى المركب
دون البسيط فيكون من المسائل لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو
الادلة الاربعة والبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح
ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعا الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام
كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقصود والاخر من الحق
تكلم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال فان اريد بالحكم هذا
كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد
العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي و
الظني في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بعدم الحكم وحدوثه وقد اخطأ الامدي ليس معنى الدليل ما
يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم جاريا على ما يشعر به كلامه واعلم هذه

ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها المحقق الجمهور المحققين بتبعيتهم الناظر فيما الواقف على كلام القوم في هذا المقام
الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه
في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي تداخل في المبحوث عنه
بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا
المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاصول التي لها دخل في ذلك بعضها
ناشي عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم كونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة
والاحكام جميعا واما اذا لم يكن للمبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير
ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث
عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل السفي
ذلك على ما قرره المحقق فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل
الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اراد
باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة
وان اراد عدم تناسبها ~~فالقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة~~ فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك
وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعات
لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها
تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية
والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة
الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يقطع على ان
الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقشة نفسه لان موضوع
الاصول اشياء كثيرة اذ نحو لات مسائل ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والعقل
على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق ومنها انه قد يذكر الحيثية
المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا
ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال للموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة
وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع
العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض
التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية
والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوحدة والمعنى لانها نفس الوجود
وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة
والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول اخذ من الموضوع وفي القسم الثاني بيان للاعراض

الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم
وحينئذ يجعل من محمولات مسائله اذ لا بحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل
ان يقول لانا انما في الاول جزءا من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي
تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني قيدا للموضوع على ما هو ظاهر
كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع
ولم يلزمنا لزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو
انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض لموضوع في
جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للابد وان يتقدم على العارض مثلا لبس
الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث
يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد
لذلك وهذا البيان الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع ما كان عبارة عن المبحوث في العلم
عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اي بلا حظ
في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة
هذه الحيثية البتة ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد
بالذات والاعتبار وكما فانقل القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك فالعلم في امتناع اتحاد
الموضوع لعلوم متعددة وادعى جواز بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية
متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان بالاعراض
المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لانا اذا كان هو بحسب المعلومات اعني المسائل
وكما تجد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع وتختلف باختلافها فكذلك تجد باتحاد محمولاتها
بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم
باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار و
يجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع
متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيها بيان الاعراض الذاتية المبحوث
عنها لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث في العلمين بموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان
البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل
مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها
والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم
الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له
من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العوارض

ومن نظر اما او لا فلان هذا مبني على ما ذكره في الطبيعي من كون الخنثى تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا
للموضوع وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم للحاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقائق
انواعا واجناسا وخواصا احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن
احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من تلك احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث
عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع بشيء
او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر
في احوال شيء وذاك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوجد في احد العلمين مطلق وفي
الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما بقيد آخر وتلك الاحوال المجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو
الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانا من علم ان علم الاصول يشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعل علوما
متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى
غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث
في كتاب من منطق الشفاء واما فلان المستدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد
الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها
اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة
انه لا شيء من تلك الصفات لا حقائق لجزئيه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الحقيقي في صفاته الى امر منفصل
وكان ينبغي ان يعترض لهذا ايضا وح اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات
التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح
فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئيه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان
يكون ذلك الغير مباينا بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان تنتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي
فان قيل يجوز ان تنتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فالا لزم تعددها
وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض
ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشياء هي نوع
واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان
لغيره فهو باطل لانه استكمال الواحد الحقيقي في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظ
انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان
احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة
والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم مجموعها المطلوب
انما هو اثبات عرض ذاتي آخر فتضح تعلق قوله فيبحث عن كذا كذا يعني بسبب ان البحث في هذا العلم
انما هو عن احوال الادلة والاحكام نفع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فيبحث التعريف والموضوع

الموضوع ايضا من الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فيبحث التعريف وموضوعه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في
المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما
للاقدم بالذات والشرف واما بالرتبة الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لكون القياس من الركن
الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في الشرع على كتاب الله وثبت في المصاحف كما غلب
في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين
من كلام الله المنزل على النبي المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب والحمد فلذا جعل تفسيرا له
حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على
ان القرآن تفسير للكتاب وفي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود
في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى القراءة ليشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان
كان صحيحا في اللغة والتابع وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول
عند الكل فلا زائدة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التعريف وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف نقلا متواترا
ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على
الحكم وذلك الآية لا المجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفة مشتركة بين الكل والجزء المختصة بهما لكونه معجزا منزلا على
الرسول صلعم مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح و
بعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من لوازم القرآن بدونهما في زمن النبي
وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يذكر زمن النبوة
ثم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين اللوازم
واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة والشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة
او مقدارها افراد من قوله يعني فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز
بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة
لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة
لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اتفق بعض آي او السورة كما اتفق لمصحف ابن مسعود فلا حاجة
الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية
فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض
آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها
في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير
انكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو لشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض
انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير
من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من حيز
الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين

الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية السور كي ان قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة
آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كبرت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء
من السور وجاز تكريرها في اوايل السور لانها نزلت كذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات
مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زندقة او مجنونا فعلى ما هو المناسب
لعرف الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان اريد بالمصحف الكل عمومه يدخل
في الحد الحرف والكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام
تام مع انه يسمى قرآنا ويجب مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المص المراد
بما نقل المجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يخرج عليه شيء الا انه لا يناسب عرف الاصوليين
فان قيل فالكتاب بالمعنى الذي حل تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض
كما هو حقيقة في الكل فان قيل فلزم عموم المشترك قلنا ليس مع كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع
للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة
وتارة لما يعم الكل والبعض لمعنى الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد
ولا يكون من عموم المشترك في شيء فان اتم الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ
الكتاب او القرآن وتميزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة
او نحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة
على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل
وهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن
فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور
بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية
القرآن فذكر احدهما مغني عن الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه المصاحف مطلقا على ما هو موضوع
اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة
الى المجاز الغرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريفا الاصول انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى
كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه
ويقرأونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا نعم لو سلم معرفة المجموع الشخصي بعينه بدون معرفة المفهوم الكلي
قوله بل شخصه بما يميزه لخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء لخصه شخصيا كان او غيره
يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة حقيقية
للكلام والآن ليست من جنس الحروف والاصوات لا تتعلق الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي
والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف
من الاصوات والحروف القائمة بمحالها كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا

لان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر
في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول
التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة على ان
الحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد
ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولو قيل ان يقول التشخص
مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يميز بما يفيد معرفة الامرين لا يقال يقول المركب
الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا يحاله تحت لاحقة
الى سائر المقومات والى ما ذكر في تشخصه من الكلمات وقد يقال اذا قصر في تعريف الشخص على مقومات
الماهية لم يحصل بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة ايضا
لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وقد يقرر بجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها
يزول الحد وايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد
امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل
فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص
الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يتلوه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله
عليه وسلم بلسان جبرئيل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل لم يكن هذا ما نتلو
له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب والشرع نسب
الى الحق فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا
القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء تكلمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير
المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الخفي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة
يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما ان الشخص المتنوع لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة
وهو ما كذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان هذا
الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسميته مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا والحكم
بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره والاظهر ان الكلام في تعريف
الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال
الكشاف في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء فان الاعراض تنتهي الى تبلغ
بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
الى آخر القصيدة فان بواسطة مشخصاته من التلفظ المخصوص والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال
في اذا انضاف اليه تشخص اللفظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسميته مثل هذا
المؤلف شخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا وقد عرفه ابن الحاجب ظاهرا بقوله المجموع
الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم

واجع للجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا
فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى
متقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ازالته بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل
والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدوال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق
الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان
دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت
من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو مشتق في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت
هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام
الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما تقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما
معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم
الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة
وغيرها وكذا التقسيم الثاني وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجه النظم صيغة ولغة فقيل
الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره
المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم
بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بهما مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام
الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئة بازاء معنى المعنى فالمعنى الاول
على معناه الا بوضع المادة في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اما في طرق استعماله انه في الموضوع
له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح
فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار
المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على
مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما التقسيم الاول هو اللفظ الموضوع
اما ان يكون بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون
وضعه لكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك اما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب
دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك فهو العام والا فالجمع
اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ
بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والاسامي بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى
الكثرة ما يقابل الوحدة الغلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما

لا ما يقابل الغلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني
الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
لمعنى اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر كالزكاة والصلوة والصوم والحج وكذلك وليس من المشترك على
ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا
يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين
الجارية فهو مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى
معانيه المتعددة ليس مستغرقا لما صح له فيه المراد من الاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول
كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري او لا فله كذا
والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها مستغرقة
كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة
المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل هذا القائل بعدم عمومه ابقا والمراد
بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث
هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزءا من جزئيه او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج
فيه المشترك والعام واسما العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع
للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كما في الآحاد الآتية فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد
المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام مع انه لم توضع للكثير قلنا الوضع اعم
من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور والظاهر
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا النفي العموم وهذا
معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان التفاته فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد
لا ينافي ذلك لانه يقال النكرة المنفية مجاز والطريق للعام الحقيقي لانا نقول لا نم انها مجاز كيف ولم تستعمل
الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحقق في شارح المختصر ابن الحاجب
بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير
المتحقق محصور لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول
فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس
ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد
حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها اما
من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة
او تضمنا وبهذا الاعتبار صار جمع الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة
الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرقة فرع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما
يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة والجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ

هو انطباق جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء
كان مستغرقا اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحقق فالجمع المنكر يكون واسطة
بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التعليل
يكون المراد المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا
وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره يلزم ان
يكون واسطة منكرا ونحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله فان لم يستغرق جمع منكر ونحوه وفاء
بين او باعتبار النوع كرجل وفرس اشار الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس
وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل
النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام
النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الراي واورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في
الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا ظهرها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول
من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه انطق الغالب
سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة
ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس
الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها
على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة
اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا
الاعتبار من اقسام صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او
بظني الاسم الظاهر قيد بذلك لان المفسر خارج عن الاقسام وكذا اشارة فكاذا اراد ما ليس بظاهر و
لا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول
وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن العلم الزمان
والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المعلق هو التعلق مع المعلق ومعنى المقتل هو القتل مع المفعول اذ
التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول الشايع لخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال
ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم بالمعنى
انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا
هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل
ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والفعلل وان منع ذلك فمنع خروج اسم

اي الافراد او الاجزاء

جمعا

وقيد بالاشتراك والتنبيه بالاشتراك والتامل في نفس الصيغة ليتحقق

النظم

مثلا

اسم المكان والآلة للقطع بان المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض
معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل وهما اي العلم واسم الجنس ما مشتقان
كعالم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل المصنف قسمي الاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق
يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان يجمع بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب حتى يرد احدهما
الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه
في حروف الاصول وترتيبها فتجعل دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه
والاحق ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه المشتق حقيقة
هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه الاسم بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد بالمطلق نفس المسمى
دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد
بشيء من العوارض فهي ما وضع لما يصلح كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في
الفرد دون نفس الاسم وفي مقابله بعض اقسام المعرفة وهو المعهود او ورد تعريف النكرة والمعرفة على ما عمل
الاقسام كلها عند الاطلاق للاسم قيد ان للتعيين وعدمه والاحق ما قيل ان المعرفة ما وضع لمستعمل
في شيء لا بعينه فالمعرفة في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا يتعلق بحال الاطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع
ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ اعلم ايجب بيان تمايز الاقسام المذكورة بحسب الذات بل بحسب
الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى
واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه
وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير
غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان
لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية
ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر فصل لما فرغ عن الكلام في
نفس التقسيم اورد تتمة تحصيل للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث
في حكم العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص
لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشار الى ان لفظ الامة ايضا موضوع لواحد بالنوع
كالرجل والفرس الا انه لما جعله قسيما له نظر الى الشخص المعناه على الجنس فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر
فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل
المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية
لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الانفراد وخصوص العين بالذكر
بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرة الخصوص الجنس والنوع وفوق خصوصه بحيث لا يكاد
يفهم منه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف

اي او غير مشتقان

في الصدق والامتياز

مثال لفظ وضع لواحد او كثير محصور وضعا واحدا

وقيد الانفراد بالعين كالعلم

الى جزئيه الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني
وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلم
والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا للفسخ الخاص كان الواجب
ان يورد كلمة او دون الواو وضرورة ان الحد وليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على
وجه يوخذ منه تعريف الفسخ الخاص بدليل انه ذكر كلمة او والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان
الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مشترك بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلق والاخر
خاص الخاص عن الاسم الموضوع للمعنى العام الى المعنى الشخصي يوجب الحكم اي يثبت اسنادا مرا الى اخر على
ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم والمفسر بالحكم الشرعي بناء على ان
الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيدا وعالم قلنا
كانه اراد ان له دخلا في تنكير عبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما لا بد به من الحكم
الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما لا بد به من تعلق وجوب التربص به
قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل ويجي اي اخر القسم الثالث ان القطع يطلق على
نفي الاحتمال وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم فلهذا قال والمراد هنا المعنى الاعم ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتعريفات على ان موجب الخاص قطعي
الاول ان القرء ان حمل على الطهر يبطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في طلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله
تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فكما لو طلقها في الحيض فانه لا يعتبر ذلك الطهر
الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة
الواحدة لا تقبل التجزية ومثل التجزية جائز في العدة كما في عدة الحرة وقد جعلت قرءين ضرورة وليس
الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل
الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به الاحكام ويعرف
حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله الطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة
الى هذا وعلى اصل الاستدلال امتنع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب
ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم منه ان البعض الذي
وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي الذي هو المقصود لوجوب
ثلثة اطهار كاملة غيرها وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة
وبعض فيما اذا طلقها في الحيض مع ان الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع
الحيض المطلق ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع فكان قوله والطلاق
في حالة الطهر اشارة الى هذا على ان بعض الطهر جواب سوال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر

الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لانا نقول وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع
ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما
ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرناه من المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة
بطهر واحد بل اقل منه وهو اشتماله على ثلاثة اطهار واكثرها بقليل الساعات وعلى ما ذكر المصنف انه ان
لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة
بمضي شيء من الطهر الثالث من غير علم انقضائه وليس كذلك فان قبل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت
العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا
عند انقطاعها باضدادها وكون بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا واحدا لا يستلزم كونه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق
بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض بخلاف الثالث فيكون واحدا بخلاف البعض
من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم يجيء ينقطع قلت دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف
على انقطاعها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا لتمكن اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على
البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعي جواز الاول دون الثاني لم يكن
بدون البيان قوله وهو تعالى وان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق فيصح عملا
بقوله الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالخاص
قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء
تفسيره مرتين بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن في مدة بقوله الطلاق مرتان
فامساك بمعروف اي التطليق الثاني على التفريق بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف
وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى اخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا
لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدده وترتيبه لا يقتضي تعدده حتى
يكون قوله فان طلقها بيانا لما نشاء بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق
الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي اثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه
اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام الا يقيما اي الزوجان
حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به
نفسها وفي تخصيص فعل المراة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله
ان لا يقيما ثم خص جانب المراة مع انها لا تختص بالافتداء الا بعد الزوج وكان بيانا بطريق الضرورة ان الخلع
الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني غير مال وبمال وهو الافتداء وحاله
كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان
الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ ولا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه
فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان على
مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الف

الى لا بعد مع تخلل الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قوله عاشروهن
ويدل عليه كلام المصنف الصادق فان فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساد فلت الحكم بالفساد
انما هو على تقدير ان يكون قوله فلا يحل لكم الى اخره كلاما مستقلا وارد في بيان الخلع غير منصرف
الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وجماعة المفسرين ودل عليه سياق النظم وبيان
الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا
الله فان خفتم فلا جناح في الافتداء فلا فساد بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء
لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع وافتداء
وبهذا اندفع الاشكالان اقدمهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الثاني قوله فان خفتم
ان لا يقيما حدود الله الاية الثاني لزوم ترتيب الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين
وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الثاني ليس نفس الخلع بل انه على تقدير
الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان اقدمهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق
الرجعي على ما هو جوابه لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه بلفظه الصريح
لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الافتداء
وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب عن الثاني بان الطلاق على مال اعم من الخلع
لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة
الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه بلفظه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية
لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها
من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا
لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث الغسيل لا يقال التعقيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لان القول
الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان
يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة فالاية تدل على ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا يبقى بعد المطلقتين
بين الامساك بالمراجعة والتسريح بالطلقة الثالثة فان التسريح فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
وحينئذ لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع ان تعضلوهن المعضول له اي يمنعكم ما يحل مما يحرم ارادة
ان تعضلوا النساء بالمشهور ويجوز ان يكون بدلا من ولا يحل لكم والاتيان هو الطلب بالعقد لا بالاجارة
والمتعة للمولي غير مانعين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يترتب اخرى الى الوطء
الباء لغة خاص عن انه حقيقة في الصادق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك والخلاف في مسئلة المفوضة
من التفويض وهو التسليم وترك المتاركة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي تكحت نفسها
بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها
من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يسمى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة

الاجنبي

الفاء للترتيب في الوجود

الاية

الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب شرعا
ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تقديمه على
وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان
الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله في شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تزوجوا لهن فريضة اي
تقدروا وفرضنا اي قدرنا ما هو من الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتقديمه بعلى لتضمين معنى
الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما
كان هذا منافيا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك وقال فرض
فرض المهر اي قدره بالشرع وحقيقة اسناد الفعل الى فاعل حقيقة في صدوره عنه فيكون لفظ فرض
من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان تقدير المهر هو الشرع على ما هو وضع الاسناد وهذا يتفرع منه الا
انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب وهي مسئلة الهدم والقطع مع التحاق هما
مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص بغير الاولى بان لفظ طلق في
قوله تعالى فان طلقها من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها
فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
من بنات بني آدم خالية عن الحرمات كما في الصوم فينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل
بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة
بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجوده واصله في القول بانه يهدم ما دون
الثلاث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على وطء الزوج الثاني يثبت حل جديد بترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد
بالنكاح هنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الرضا فانه ثابت بالحديث المشهور وهو حديث الغسيل
حيث قال لامرأته تزوقي جعل الزوق غاية لعدم العود فاذا وجدت العود وهو حادث لا سبب
له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني
محللا اي مثبتا للحل فيما دون الثلاث فيهما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل انما فهمنا بطريق الاولى
وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن
الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فنقول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع فنحن
لا نجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان
ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم فالله تعالى خالق الصانع ان يكون الجناية
واقعة عنه على عقد وفي ضرورته لتحويل العصمة التي هي محل الجناية الى البدل عند فوات القطع لقلة السرقة
حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بالاقيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسألتين اعتبارات سوى الاول وجواب الاخر
عنها مخافة التطويل فصل الحكم العام عند عامة الاشاعرة الوقوف على عموم دليل عموم او
خصوص وهذا التعميم والجبائي الجزم بالخصوص كما لواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما توقف ذكره عند
جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين وطائفة

البلخي

وقفنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو في مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل
دون الاعتقاد ويقع تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة بيانا
ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجملة واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير وقوف
لبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض
وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين
الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان
يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا
عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا
تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه بالقطع بانه حقيقة في
الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع
كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى
فلما دنا الموعد رعب ونادم وجعل نعيم بن مسعود الاشجعي يثبطهم اي الابل على ان يخرفوا المؤمنين فهم الذين قال لهم
الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا الجيش لكم اي لقتالكم لانه المتيقن استدل على
المذهب الثاني بانه لا يجوز خلو اللفظ من المعنى والواحد في الحس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل
فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم تعدد المعنى على التقديرين بخلاف الكل فانه متروك اذ ربما
كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون
ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقول فلان على درهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كونه للاقل في جميع الكثرة
ايضا هو الشك في الخلاف عما اشتهر في دليل الاجمال لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما
المعقول فلان العموم معنى ظاهر تعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ كحكم العادة
كغيره من المعاني التي وضع لها الظهور والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع لثبت
كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او فوق ذلك كخصوص الروائح
والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه
ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا
قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين وقائع
لنا لم ينقلوا الفاظ الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال وحرمتها اي الجمع فيها آية اخرى هي قوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة فيكون بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين ما حرم نكاحا وهو
سبب مفض الى الوطء فلا يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق
العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا
فعارض النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين يثبت ايضا
بالعبارة لان قوله ولن تجمعوا في معنى مقدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في ملك اليمين

في النكاح او في الوطء بملك اليمين في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها
زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا تتناول الحامل المطلقة فقوله واولات
الاحمال باعتبار الجامع عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجابه
عدة الحامل غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا كذا عند الشافعي فقد سبق ان الحق ليس بان
العام يوجب الحكم بما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه
لا يحتمل الخصوص اصلا لا ما شاء على الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع
فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا لمنع القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وبه حاط في السماوات
والارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف
احتمال الخبر المجاز فانه ليس بشائع في الخبر شيوع التخصيص في العام حتى يثبت عنه احتمال المجاز في الخاص فان
قيل الاصل لا احتمال المجاز عند القرينة لان وجود القرينة اما نافية لارادة الموضوع له ما صرف في قولنا
المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ حجية لا قطع بعدم القرينة الا نادرا
ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف
ثانيا واجاب عن تمسك ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا لذلك
اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل
الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض
مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة
يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة
فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما جاز منا فهم بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيده
من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف المحال قال قيل للامام يكلفنا
العمل بما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت
في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا
لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا
عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم
عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل
وهو العلم وفيه نظر لانه يتحقق نظير الواحد والقياس ولا عموم اعتبارا في حق التبع احتياط وذلك في العمل دون
العلم الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يتعدى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث
وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستقيم الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم
بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى
المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص اقول لا غير
ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه

احتمال الخاص كذلك فيجوز العام احتمال الخصوص اصلا كما يوجد الخاص في مثل جاني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال
المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد به احتمال التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص
شايع فيه وجود الاحتمال فلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع
بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص
قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او بمتراخ ولا شك في شيوعه و
كثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي
فلا ان نقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض
فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار
على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في
تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي
يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص الى القصر على البعض شايع
كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع فحينئذ لا ينطبق
الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان
كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا نعم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم فحينئذ لا فائدة في منع كونه
مخصصا بالمعنى الاخص ... واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا فلا فائدة في فان تعارض
العام والخاص بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فان علم تاخر احدهما عن الاخر والا فان لم يعلم
حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا والاخر منسوخا لتقدمه
وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا فاذا حمل على المقارنة
فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض
في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويسمى
حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية
على رأي علي رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا تتناولها الثاني فان قيل كل من الاية
عام قلنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا
في نفسه او عاما متناولا لشيء اخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون للعموم
والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص
فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان
كان متراخيا عنه كما في الاية على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين
يتوفون منكم حيث انه عام من وجه يكون مثلا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقول
بقدر ما تناولا لا لان ذلك الخاص بعد ان تناول افرادا لا تتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى

تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله
لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج
الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره فيه خاص لا يكون تفريع على جعل الخاص
المتراخي ناسخا لا مخصصا بمعنى يكون العام فيما تناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا
على ما مر ... **فصل** قصر العام على بعض ما يتناوله يخصص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل
وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان
بان وما يؤدي مؤديها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة فهو في الغنم السائمة الزكوة
او في هلاك جاني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة العقل او النقل او الحس والعادة
او نقصان بعض الافراد او زيادة وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل
للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه فان قلت اذا وقعت طالق وجاءني الا زيدا فتعلقهما
باخر الكلام لا بصدره والوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيد لانه كلام تام
لا يتعلق الحرف بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من الاعتبار الشيء اولا
ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا
والجملة الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيد الكذا لاحتياجهما الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر
الا ثبوت الحكم ببعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت المراد انه
ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم
بالعدم الاصلي وبهذا خرج الجواب عن الشكال اخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي
وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير سكوت سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت
من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب
اخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكان قصرا على البعض وكذا
الكلام في الاستثناء على ما يجيء فان قيل جعل المستقل مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي
نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق
الا على غير المتراخي يوجب بطلان العموم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض
الاية بالبعض مع التراخي ... واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير
ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ
واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد
اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا وان يكيس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف
العادات يجب الازمنة والامكنة حتى ابو حنيفة رحمه الله عنه اولا براس البقر والغنم وثانيا براس الغنم والبقر وهما
براس الغنم خاصة ... ويسمى مشكلا لان اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف
كالملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن ويسمى مشكلا لانه يشكل الامر

الناظر اذ من قبيل المشترك او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى عام يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب
لنقصان الملك فيه لان ملكه رقبة لا يدا من يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استخدامه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام
الولد فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب
كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة تحتمل الفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر
وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت بالموت لا يثبت بالكل العتب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان
كلا منها فاكهة وعند صاحبيه وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية
وقوام البدن به فهذه الزيادة تخرجه عن مطلق الفاكهة فيخص المستعمل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو
حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة بالمجاز وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر
اي له كثرة يعسر العلم بقدره والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير المستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية
ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل
حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف
ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاطلاق
عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية
موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد
الوضع الشخصي يعني ان وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا
بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة بان المجاز ايضا كذلك
على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون
بانه مجاز فيه ولنستمر على غاية جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بان كل اسم اخره الف او با مفتوح
ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى الجمع رجال ومسلمين و
مسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب
الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر لما يتبع من هذا القبيل كالمشتق والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال
والمشتقات والمركبات وقد يكون بمجرد ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين
للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا صادقا
عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة مجازيا ومثل مجاز التجوز في المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به
تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في قاعدة الدالة على
التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريفي الحقيقة والمجاز وشامل للشخصي والنوعي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا
ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فيما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما

فيهما من جهة العقد لا يحتمل الفسخ ولذا جعلت لا يحتمل فاكهة ولا يحتمل

حقيقة

وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها

مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلان موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون
مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما تغير عدم ارادة
البعض وهو لا يوجب تغير صيغة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى
المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فلا
المعنى اما ثبوت الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض
بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها
موضوعة للاستغراق لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة ظاهرة على ما هو مصطلح محققي
الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بانا لا نسلم
ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول
وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال كما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم
اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض
عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق ابي الحسين بين الشرط والصفة والاستثناء والغاية
لا حقيقة في الكل بحسب الصيغ المصنف سنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغة مخصوصة مضبوطة امكن ان
يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انفرادها بخلاف تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الشرط والصفة
الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير
الآحاد المنفردة المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان بلا ان يستوعب واذا وضع
الرجال اختصار الذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب
بانا لا نم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف التكرير
فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم في وضعه
لا انه مثل التكرير بعينه وذكر كمال الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما دونه المخصوص لانها انما تتناوله
من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث
فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال لمالكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك لهما
كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال لمالكي احرار الا مالكي اي لفظ العام
مجاز كان الاصح ان يقول اي اللفظ بالوضع دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر كلام من
قال ان هذا الاطلاق مبني على الاصطلاح في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض
مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث
وهو حق تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما
فهو حقيقة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانا باجمال المخرج او احتمالنا تعليله وغير المستقل
لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا او ورث ذلك جاز في الباقي فلم يصر حقيقة الى ان يبين
المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام متناولا في الباقي لعدم

الوضع

العام

قوله على ما يشعر به آه قيد للنفي وهو في لفظ العام لا للنفي كما لا يخفى

او مستقل

المخصوص

مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض
مجهول بان يكون الكم مما يمتنع على اصل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء المجهول قطعيا اذا كان المخصوص
معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا
قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات
وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا وان كان المخصص
هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا
فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا استقر المخصص وبقي العام على ما كان
والمختار ان العام بعد التخصيص دليل يتمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب
قوله وان كان مجهولا لم يسقط المخصص وبقي العام حجة فيما تناوله كما كان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل
فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر
الكلام لا يفيد دونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالة توجب جهالة المستثنى منه فيصير
مجهولا متوقفا على البيان وعندنا تمكن شبهة العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ولا
يقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان
اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة
متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعضها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان
ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من مائة
عشرين تعين التسعون ولو اخرج عشرين تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا
فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان
وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان
كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه
ترجيح من غير مرجح مخصصا بصورة المجهول وحينئذ يخصص بما لم يبق العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث
معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص خبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد
في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى يرجح اخر القهقهة على القياس وكذا اخر الاكل ناسيا في الصوم فذكر
لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع الشك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله
وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل
بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للعام بل يجوز تراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس
مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يتكلم تراخيه عن طريق القطع لكن لا يسقط الاحتجاج به
لان المخصص شبيه بالناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مغير للحكم وان لم يتقدمه العام وبسبب الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان
اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مشتغل من وجه دون
وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظه من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا

مجهولا لا يثبت ولا ما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول
ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به بتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك
في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا بد من انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على
ما هو مذهب الجباني كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول
المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام حجة فوقع الشك
في عموم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون
العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك
في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المجهول المخصص الشبهة الاولى
انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام الشبهة الثانية انه لشبهه بالاستثناء
يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهة الثانية انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله
كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فلثالث الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ
فوقع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النفي بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح
تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهتين تقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل
الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو ضرورة الناسخ الفسخ معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ
اي الاستقلال على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورد فمن قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص
لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص يوجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه
وبطلان حجيته كما زعم كوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور
لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل
المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم
لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي فرد من افراد العام توجد وكل واحد من هذا يوجب
جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من ان ثابت بيقين والشك
لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص
فلا يسقطه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارض لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص
انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تقدم اليه العلة لم يدخل تحت
العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء
قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف
العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله اياه فكذا القياس المستنبط
لا يصلح مبينا للعام قلنا اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول

لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم
عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي هو منه البعض ان يكون اصلا مخصصا
لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا في خصوصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من
افراد العام فنظير الاستثناء اذا باع الحر والعبد بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما
بالف لكل واحد بخمسمائة صح في العبد عندنا خلافا لابي حنيفة رح لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول
الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين مبيع وزكية
او بين فاق وغير فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد البيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا
في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة
العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف
المتوزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو يعلم حالة الثمن وقت البيع ولان ما يتناوله البيع يصير شرطا لان
الجمع بينهما في الايجاب يقتضي شرطا في قبول العقد في كل منهما قبولا في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر
فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في
قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان
الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر
لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع العبد الذي
للخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم كما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع
الملك في الثبوت لا السبب في الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة وهذه المسئلة
تجاذبها وجوه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس
او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع والمشتري
بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما
بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كل واحد بالمائة
الخيار فرعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الصورة الايجاب يبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء
ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد
في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة
الاولى دون الثلث الباقية اعني في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء وفيه
الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فلا يلائم شبه النسخ المقتضي للفساد وجهالة محل الخيار والثمن
او كليهما ترجح جانب الفساد فلا يلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور علة بالشبهين اما في الاولى فلان شبه
الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكون استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار
لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب

يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان مع شبه الاستثناء انما
محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون نبذ الاقتصار عن مبيع فيكون قبوله شرطا كما مر في المبيع ومعلومية الاستثناء لا ترفع
ذلك ولذا جعل الاستثناء صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود
هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الجواز في شيء من الصور لانه
لا يثبت بالشك وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية
فلا تمنع الجواز كما في مع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد اي العقد في محل الخيار يبقى قائما من كل وجه
وهو الخيار يلزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة
العدم كما في مع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر مقتصرا من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولها
وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه واثبات بالضرورة لا يظهر حكمه في غير
موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا لهما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا
يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بعضا ما
ثم يخرج فتحدث جهالة الثمن وفيه نظر اما اولا فلما مر من ان البيع في الصورة الاولى
ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو جهالة الثمن قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في العبد
مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لا غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه
النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه
ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن
جهة كونه مبيعا حتى لا ينعقد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى ينعقد رعاية لشبه الاستثناء

فصل في الفاظ العموم

الفاظ العام على ما ذكره المص والاولى الفاظ العموم على ما ذكره قوم اما لفظ
عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ موضوعا لمستوعب ما يتناوله وجزء موضوعه من نوع كالرجال او لا كالنساء
واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ موضوعا لمستوعب ما يتناوله ولا يتصور عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد
المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد
اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد
وحيث للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم
اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوصف بالمفرد المذكر العاقل مثل الرهط دخل والقوم جاء
والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام وصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق
وينبغي ان يكون هذا تاويلا بما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فعلى ليس من ابنية الجمع وكل منهما
متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله
جماعة كان الكل مستحقين ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد
منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن حيث شرط دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان محل
المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل

فرد ولا يصح الاستثناء مثل يطلق دفع هذا الطرد العموم الا زيدا وهذا كما يصح عند عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة نوع
الا واحدا او ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل يستحق درهما ولو دخله جماعة متعاقبين استحق كل واحد
الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق آخر مثل من دخل هذا الحصن ولا فله درهم
فكل واحد دخله ولا منفرد استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يتحقق اشتراكهم متعاقبين لم يستحق الا الواحد الاول
وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث بالانفراد بشرط
والجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من اسماء الجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان
من الثلث الى ما لا نهاية له يعني ان مفهوم جمع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند
الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك لانه يكون مجملا مع ورود ما يدل على الاستغراق فلا يوجب
العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره
وكذا اسماء الجموع والاقرب ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به وكتب اللغة فصار الحاصل ان
المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام فان دون العشرة كالرهط
او العشرة فما دونها لجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس فلذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو
مجموع اللام ومدخولها والاسم بشرط التعريف وعلى الثاني يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان
هذا الوضع لا يشكل انه وضع نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره تحقيقا وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه
للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقة والعرفي فالكلام
فيه طويل لا يحتمله المقام لانه اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء
والائمة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج
امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تع فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس
كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان الاخوين اثنين كالاخوات وللاثنين ما اوصى لاقربائه
الثاني قوله تع فقد صغت قلوبكما ان قلبا كما اذ جاء الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة ومنشأ حجة من اللغة فكيف من النبي عم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم المستعمل مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا
وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة او اربعة ولا يصح رجال اثنان
وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا و
لا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات
المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن
لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان الاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه
علم من قوله تع فان كانت اي من ورث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان فيكون ما ترك الاثنين
حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة محجورة فيكون ايضا للبنتين حكم البنات

الثلثين

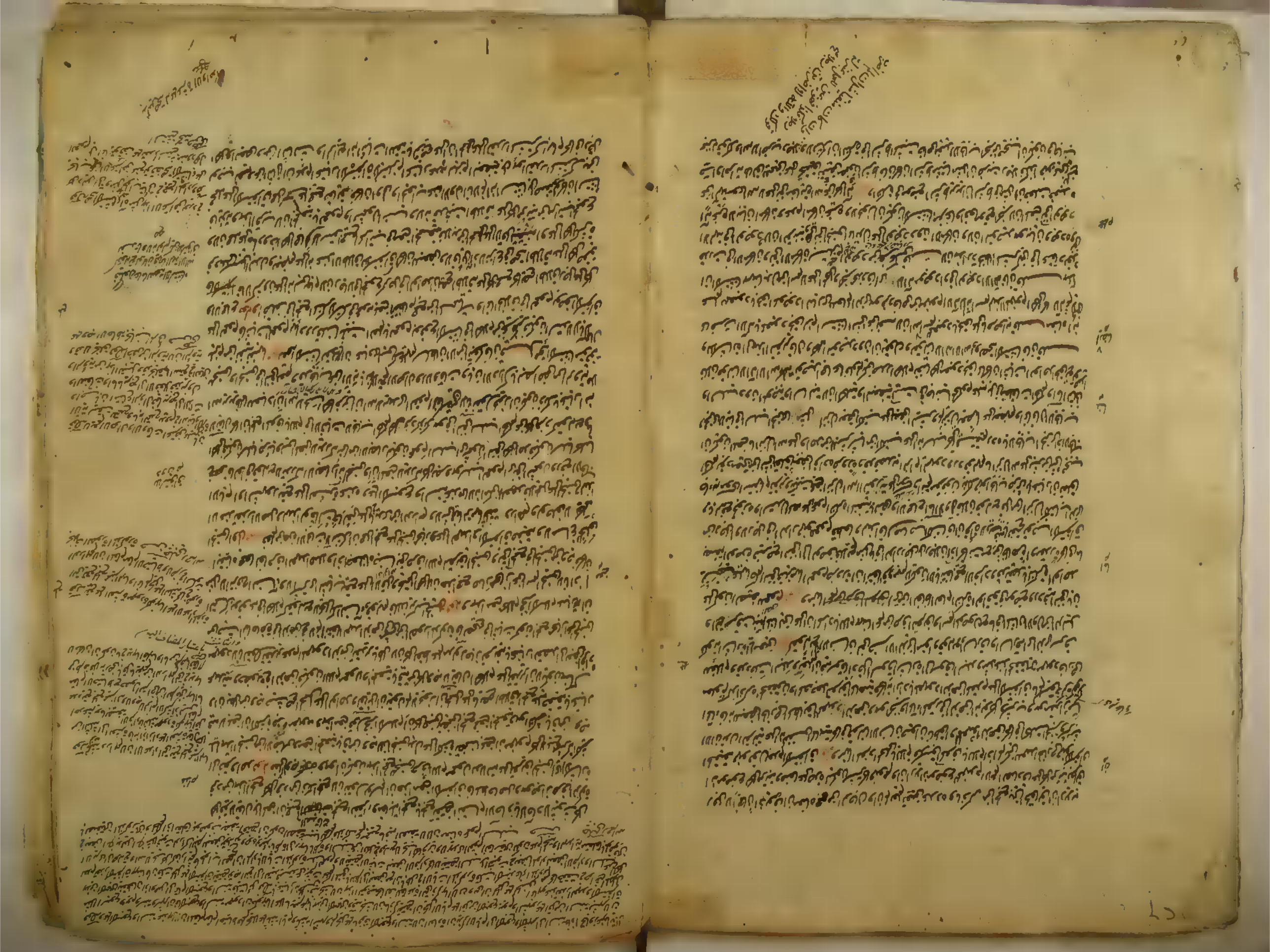
ايضا البنات

يزداد

البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونهما قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة
من قوله تع فلذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة ثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين
فلما كان هذا مؤداها ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا
ما ترك فان قلت سلمنا انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون
الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع ان لها مع اخيها بطريق الاولى واما
الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق
من الفقهاء كما روي ان ابن عباس قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال ابن عباس فان كان
له اخوة فلامه السدس وليسا الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لم اكن لاستطيع ان اخالفهم فيما رأوه وهو
لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما
يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما
في مثل قوله تع وان الحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر هذا المجاز اعني
ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحد بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما
ونحو ذلك اضرارا عن استثقال الجمع بين التثنيين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد اجاب بان
المراد بالقلوب الميول والدواعي كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب
عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين
حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاء خلفا للامام ولقدم الامام عليهما او في اباحة السؤال لهما
وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلاة الجمعة
بهما وادراك فضيلة الجماعة بهما وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات
على ان هذا الدليل على تقدير تمامه بلا اختلاف وان الشارع وضع الجمع لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج ع و ما
يشتق منه ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال
ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجل ومسلمين وضربوا واضربوا لا في ج ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت
قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المص جوابا من مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية
والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق
على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد
وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع ومجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم
مع واحد اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان التكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان
ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة للتلبس بمتكلم هذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق
الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة والكثرة فدل بظاهره
على ان التفرقة بينهما انما هي من جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة ينتهي بالعشرة لما دونها وجمع الكثرة غير منتهي لانه يجمع

بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص
فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلث وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف
ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على
انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه
كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد وقد نظر
من وجه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز
في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في الطلاقه على الاثنين بل الواحد ايضا كما سبق ولنا
النزاع في الجمع الغير العام الى العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فح لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل
الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما بيان وح لا عموم فلا تخصيص الثالث
ان من قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ولكن
الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول
الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه يكون تعميم الجميع
الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق وعن الثالث بان الكلام في العموم لغة
والمراد التخصيص بمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمل على المعنى اللغوي
وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء وغيره يجوز الى الواحد في الجمع ايضا فهو اكرم الرجال الا الجهال فان لم يكن
العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس انه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان
او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء فوزن المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون جافة
بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله فانها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع
والاستعمال وتقرير الاخيرين ظ وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل
خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة لكن
باعتبار عهدية بها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام ما لاجماع
للتعريف وبمعناه الاشارة والتعيين والتمييز والانسان اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد
واما ان يكون الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يعتبر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية
والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني
او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا
ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل الخارجي هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم
على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية بخلاف الاستغراق
هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة

الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على
ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب
والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد بدون الماهية وقد جعله
مناظرا في الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا مم ولو سلم ممنوع بتعريف
العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه ظاهر ولهذا لان دلالة النكرة على حقيقة غير معينة اظهر من دلالته على الحقيقة ولهذا
صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا كذلك يعتبر في تعريف
الماهية حضورها في الذهن والا لما تميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعي ورجع الرجعي وبالجملة توقف العهد
الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح المص بذلك حيث مثل بعد ذكر تعريف الماهية لما ظهر
في الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دل القرينة على ان المفرد دون نفس
الحقيقة والبعض دون الكل والمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليست شيء مانع العهد الذهني
المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
ولعل الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسرت
زيدا الا رأسا وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
اجيب بوجوه الاول ان المستثنى في هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يقتضي صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء
وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واما وهذا الجمع الثاني ان
المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى
وغيره بحسب الدلالة ليكون الاخراج ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد من تعدد اعتبار التعدد فان كان محصورا
شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد مع الاستثناء والا فلا
من استغراق لتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما
هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع مجموع
الآحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستغراق
والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اللفظ وهو هنا الرجل قال شارحنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس
وهذا ما ذكره ابن الحاجب في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس فقطع بان ليس العقد الاحد
او الاستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يتسرى بالعبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس يقع فيه
بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عم كانت صفة يتحقق ولم يتغير بكثرة الافراد والواحد
هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قطعا ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة
لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم عند هذا الجنس بمنزلة النكرة في حقيقة الاثبات كما اذا حلف ان يركب
الخيل يحصل البر بركوب واحد وهم في النفي مثل لا يحل لكم النساء اي واحدة منهن وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل الزكاة



النفي للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام ينبغي الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي وكذا النكرة
الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص واحدا من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم
ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف
لا يصرف الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين احدهما الاستعمال في قوله تعالى وعبد مومن خير من مشرك
وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مومن وكل قول معروف مع ان قوله
تعالى ولعبد مومن وقع في معرض التعليل للنهي عن النكاح المشركين وهو علم لما ذكرنا من ان الجمع المعرف
باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم
ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكل اي وبالنكرة المثبتة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف
المشتق سواء ذكر موصوفا او لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الكل لعموم علته
وهذا المراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس
الا رجلا يحنث لو جالس رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة رجلين عالمين او اكثر وقد يقال
في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها
في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى
ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة
اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع
فيختص ذلك النوع بصورة مستثنى ويتحقق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس
الا رجلا معناه الا رجلا واحدا صحيحا بحال رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان المقصود منها الى الجنسية
دون الوحدة فلا تخص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم بما يقع تعليقا بهذا الوصف فانه
يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل نمرة
خير من جرادة واكرم رجلا لا الاشارة الى الجنسية دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بان لا عموم في مثل لقيت
رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما ولحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم
بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام وقد يكون خاصا من وجه عام من وجه فان قلت
قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص
الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اعني ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون
اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصيته وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون ان دلالات الاحمال
ان كلا منها بالنسبة الى الآخر خاص من وجه وعام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على
بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة والنكرة في غير هذه
المواضع اما في النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب
العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل نحو اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس
وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الاثبات

في الاثبات فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض للامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
والشربت وان وقعت في الاخبار نحو رايت رجلا فهي للاثبات واحد بهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين
عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وتقابل القيود لا يمنع عدم تعرض المطلق لقيد
الوحدة للقطع بانه يصح ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى قتل رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد
ان ذلك ليس بلازم ولهذا قال المحققون بان الشائع في جنسه بمعنى انه الحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت
امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والجزاء للقطع لان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم على فرد فقط يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة كلها ذبح كل بقرة
وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير ما كان وكذلك المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي
رقبة كانت فان يصح خلافا عاما فهام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا عاما
مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا وجه لعموم فاذا اعيدت نكرة فالاخبر الكلام
الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اورد فيها اشهر ان النكرة اذا اعيدت فالثاني غير الاول والمعرفة
بالعكس والكلام في اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التعريف والتنكير او بدونها وح يكون طريق التعريف
هو هذا اللام او الاضافة ليصح اعادتها معرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة
او معرفة وعلى التقديرين اما ان تعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ننظر الى الثاني فان كان نكرة فهو
مغاير للاول والا فالثاني المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة الاول فالاصل
له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير
للاول والا فعينه لان المعرف تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون دخلا في الكل سواء قدم او اخر
ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسة صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما
كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد
هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان مع كون الثاني عين الاول ان يكون
المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني
للاول كثير في الكلام قال الله تع ثم انشانا من بعدهم قرنا آخرين وهذا كتاب انزلناه وقال تع اهبطوا بعضكم لبعض عدو و
قال تع ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا الاصل عند الاطلاق وخلو الكلام
عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا
لولا انزل عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل
من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله
تعالى وهو الذي انزل عليكم الكتاب وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب على ما تقدم وقد
وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهو الذي انزل عليكم الكتاب مفصلا وما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع انما الله اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا

الصك اسم كتاب الاقرار بالمال كصك البيع والشراء والاستقراض

وكذا ودخلت الدار فقربت دارا كذا ومنه بيت الحماسة فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة فانما ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكر دفعا لذلك التوهم لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة وان اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكر دفعا لذلك التوهم في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال شيخ الاسلام فيه نظر ووجهه بان مجيء الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقرير ما في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فان الباء المصدر يقول والاصح ان هذا تاكيد فان اقر بالف بعد ما ادعى صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ابي حنيفة لزمه الف ثان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب كل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما يلزمه الالف واحد لان المعرف اي الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فالملزم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان المحل تاثيرا في جميع الكلمات المعرفة وجعلها في حكم كلام واحد كشاهد اقرا وبالف عند شاهدين والف عند القاضي فالملزم الف واحد اتفاقا لان الكلام الثاني هو الاول كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف ثم يقر بالف عند شاهدين ثم بالف عند شاهدين والف واحد اتفاقا بالف منكر ثم بالف في مجلس اخر عند شاهدين مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الف اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة الفين بناء على انها اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول ومنها اي ومن النكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت بحسب اللفظ المراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بجملة العمل وهي عام فيعم بنكرة مع انه لا خفاء في انها مبتداء واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي ودخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجالين اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل هذا وعمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل وما وغيرها

وغيرها فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال عبيدي ضربة فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق الا من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وان لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل من الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا حيازة الخشبة بحمولها الى موضع حاجته وهذا يحصل بطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل واحد منهم تمام الخشبة لا بطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اي عبيدي ضربك وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا منها موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يعم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه ظرف وقصد وصفه بصفة عامة مع مطابقة الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو موصوف له ولا امتناع في قيام الاضافات واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التحقق والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصافه بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الفعل بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا لواحد منكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فيعتق الكل وبعض الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام يتخير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية وثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطيته ذا بتك او عتقه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعبر كل منفرد بالمضروبية

كما في الفارسية واما ثانيا فلان لانم في الصورة الاولى عدمها ولو بتبعيض مطلق بل اذا ضربوه معا وعلى
هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى
كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد ولو
البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين
اليه الى المولى فان قلت يكون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا
اضيفت الى النكرة فقد يكون للافنى مثل اي رجلين ضربك او الجمع نحو اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف
الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة و
موصوفة والاولتان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاني فله درهم ان جاني زيد وان جاني عمرو وهكذا
الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل
التعبير والتفصيل التعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص و
ارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى
واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم
بانتظام جمع من المسميات يشتمل الاواحد اوهم ان وضع التركيب الاعناق على الترتيب والا
فالخيار الى المولى وذلك لان استعمالها في البعض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل
عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى
ما هو من الفاظ العموم وكقوله تع فاذن لمن شئت منهم وقوله تع سواء عليهم استغفرت لهم
وقوله تع كذلك اذني ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكونها للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي
ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على كونها للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم
هنا الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول وكلام فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وفيها
فرق اخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين حروفه
وهو طلب البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل
المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيضه من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق
كل واحد بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة
واحدة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعضا للعبيد بالكلية واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق
على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل واحد
على الانفراد امر باطني لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض
ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة الممكنة بالكلية لا البعضية
التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل وبدونه وح لا نسلم ان التبعيض متيقن ومنها ما في غير العقلاء
هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل قوله تع فاقرؤا ما تيسر

ما تيسر تجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله تع فان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا
نعم الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب
متعسرا وقد مر وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن بيانية والثلاث جمع
عدد اطلاقا للمشروع واما وجه قول ابي حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث
اصلا لان قوله والله خالق كل شيء وفعله
واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انها لا يتعلقان خاصين بان يقال كل رجل وجميع
الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومنها وما وذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص فهو كلمة من كما اذا قال لكل من دخل هذا الحصن
او لا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول
اسم لفرد سابق وهذا الوصف محقق فيه دون من دخل بعده دون من دخل بعده وقد جعل
المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل فان دخل الحصن بعض اذا اضيف لفظ كل
الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم افرادها فيعم كل رجل يشبه هذا الرغيف
بخلاف كل رجل الرجال ويعم كل الرجال يحمل هذا الجمع بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال
ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا
بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق فكان كل واحد من العشرة الداخلين معا اولا بالنسبة
الى التخلف الذي تقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل
ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله
عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا
لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعمالا عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل
واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة
ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو
السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق
على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف مسبوقا بالغير لهم لا يجري فيه التعدد فيقع اضافة
الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من يدخلون هذا الحصن فلهم كذا نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة
وهي معرفة لكان كل الشمول الافراد يعم كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون
للمجموع نفل واحد وفي هذا الغير قلنا ظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم
غير الاخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل
للاول خاصة ويمكن ان يجاب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد قطعا يصدق الا على الاول خاصة
وهما يجب التنبيه له ان اولا صفة ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول
اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله

ان المشروط له النقل في مسائل تقييد دخول الحصى بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة
الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلثة اما ان يكون الداخل متعددا دفعة او على سبل التعاقب
بعضه فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل تشجيعا للتشجيع واظهارا للخلافة فلما استحق
الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لانا الخلافة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا
معا فلا شئ لهم في صورة من دخل فلان وكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد
في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على وجه الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الافراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل
للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظ واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل
على استحقاق الواحد وهو ان الخلافة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احق كذا ذكره فخر الاسلام و
اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو
دخلوا افرادا استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا
معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف
والمحقق بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الى الوقوع وههنا قد تحقق الجمع
في الارادة ليصح الحمل على حقيقة الجميع واخرى على مجاز كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يفيد
مختلفا بهما كان اذا اريد حقيقة الجميع ثم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا بل يستحق كل واحد منهما
نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المص كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه
الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع
والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لكل من دخل ولا حتى يستحق كل واحد كمال
النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
لجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعينه معنى كلامي اولا لان معناه ان السابق يستحق
النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا استعارة لبعض معنى
كل من دخل اولا فان قوله اهل الافراد يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل
واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل
واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع
هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى
المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فمقوله للمراد المعنى الحقيقي اعتبار
ومعنى الاجتماع وليذا استحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا
كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم
انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى مسئلة تقرير
محل النزاع على ما صرح به اصحاب الشافعية اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى

في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظ واما في جميع من دخل فلان هذا التفضيل

كما اذا لم يدخل الا واحد

تاره

عبر بالسبع ورجل شجاع

لمعنى

نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما او لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من
حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا عموم
لان الاحتجاج انما هو بالحكم لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا الحكم ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصورة
معينة والمص مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا
على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة
معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة النص او القياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم بقضى
بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه والمسلم فلفظ الجار عام وفيه نظر
اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل
الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ
عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة للجار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية
للفعل ضرورة ان الفعل انما قضاؤه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل
يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا مع كون نقل الحديث بالمعنى لا
حكاية الفعل والتقدير بخلافه اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال
او الحادثة وهي تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لاحتمال الجواب
ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مفردة لما سبقها
من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بالجواب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى
هذا لا يصح بلى في جواب اكان كذا عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في الكلام
الشرعي هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا
محلا للزيادة على الافادة بعض لو قال ان تفديت اليوم كذا في جواب تقدمي الجملة كلامه مبتدأ
حتى يحنث بالتقدم في ذلك اليوم ذلك لغدا او الى غدا او غيره ومعه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار
الزيادة المنقولة الظاهرة والتقدم الحال آبلغ وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى انما يعمل بالتقاء
اعلم بحقيقة الحال صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
قوله ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير فرق بين ما على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم
اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في حق امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية
السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجني وكقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة
وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا لسؤال عن بئر بضاعة
فان قيل لو كان عاما لسب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع
الافراد على السوية ولما كان نقل السبب فائدة ولما كان جواب السؤال لانه عام والسؤال خاص

اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام بعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص
لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فايدته نفي السبب لا تخصيص خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب
نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فايدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف
عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة والالم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص
وصحة المطلق ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو
الشايع في جنسه اذ حقيقته محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه
ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنات وضبط النصر انه
اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا
لتقييد الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما
موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة فان نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها منه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل
المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكر
من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن
ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة
وهو المؤمنة ونقل عن المصنف منع حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سوى ما كان هو المذكور في المقيد او غيره
لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد
الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى
بعيد وسيجي ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم واما ان
يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق
اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلفا حادثة او تتحد
فان اختلفت كتكفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد
في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في
احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام
وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير متتابع بموافقته
المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم
المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في
الصوم بعينه انا حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمنزلة خبر
على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يراد بمثلها على النص
والشافعي لم يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال
المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين والمطلق ساكت اصح من

من ذهب الى حمل المطلق على المقيد والمضمر وهو عند اختلاف الحادثة او وجوب الاطلاق والتقييد في السبب
بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب
انهم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحد الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما
فنقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كفى
كانت لم يكن الكلامان متعارضين لان التقييد فان قلت الاية انما تدل على ان السوال والبحث
عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية
ان موجب المساءة هو تلك والاكثار السوال عنها وقد يقال في وجه الاستدلال انما الوصف في المطلق مسكوت
عنه والسوال عن المسكوت عنه منهي عنه بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقال ابن عباس هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يقبل قول الصحابي حجة
في الفروع فضلا عن الاصول وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة في كتاب الله فابهموا ما ابهم الله
عن قيد الدخول الثابت في الربايب فاطلقوها وعليه انعقد الاجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب
بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذكر الدليل
لا لهم في هذه الصورة ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي
الحمل على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك
المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب التقييد
وفضله وانه جزء عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق والنفي في المفهوم
يعني ان الاطلاق حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعموم
الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لا يسمى في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان شرط القياس
عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره فيه من غير
وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لانقال المطلق ساكت
عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون الحق في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع
بل ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المقصود هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد
ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او
غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقرير هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين
لانه غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز
الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على ما يقول
المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر والمقيد يدل
على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات

فيكون حكما شرعيا ضرورة فيتأتى ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي
ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت
والدلالة المطلق على الافراد ضمنية البدل دون الشمول للظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل على اعتاق رقبة تاما لا يقال
انتم قدتم بالسلامة مورد الكلام ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس فانما اوردوه في
المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو
دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة كان القياس دليلا على زوال التمكن الثابت بالنص فيكون القياس ناسخا
وانه غير جائز

فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات

لترجيح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف
وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل
يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع
من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد الجارية والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الابيض و
الاسود واقرأت عند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات
واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان هذا الخلاف انما هو اذا امكن الجمع بما ذكرنا من الامثلة
وقيل يجوز عند الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب
والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما
عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لامكان الدليل القائم على امتناعه وهو
الذي اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف
مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص
الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع
المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع
المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين حقيقة على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين
كما انه موضوع لمجموعهما جوابا بان استعماله في المجموع يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نسلم
استعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه
انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا
لكل واحد من المعنيين والامر كذلك كما نجد به انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنى خاصا ان يكون موضوعا له
الا اذا شرط الحمل انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان
يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما بينا انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول
فظ واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه

لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فانما يكون الا باعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من المعنيين الوضعين
ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضع لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار
وضعه لمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من
المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه
امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل
واحد من المعنيين اما ابتداء اذا كان الواضع هو الله تع واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول
او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة
لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص باللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة
المعنى الاخر وهذا مغلط منشأه اشتراك التخصيص زيد بالقيام وبني جعل المخصص منفردا من الاشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال فلان يعبد معناه يخصه بالعبادة وفي غير الفصل انه تخصيص اللفظ بالمعنى
اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد به اللفظ الا هذا
المعنى فلا يلزم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل
تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل كما
بيان اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس
الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وارد
عليه انه ان اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين اذا اريد به المجموع وحده داخلا في المراد لا نفس المراد
وحينئذ ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع وحده فكل فرد وهو غير
الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع
يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين
فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما او منها مرادا باللفظ
ومناط الحكم لا ما فلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا
يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب الموضوع
له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان اللفظ حقيقة
لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له باعتبار وضع اخر لمعنى ثالث وقد
يصح استعمال المشترك بين المعنيين فيما يصح استعمال المشترك بين معنيين معان في الاثنين منها والمشترك بين اربعة
في ثلثة فقط وعلى هذا التفصيل حالا قابل به فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسمه بعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار

وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا
استعمل فيها من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريفا المجاز شامل
للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعمل في الموضوع
له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح
الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد
كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما يعني يصدق بطريق الاشتراك او التشابه
على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او
النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لانه يقال اللفظ الذي استعمل لا لمعنى فيكون
مستعملا في غير ما وضع له صرفا انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير
بل يجيء مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو
ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا
ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له
فكيف في عبارة من جمع بين الامرين واما المنقول فلا كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يكن
بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن المنقول المناسبة فمرتجل وان كان فان جاز المعنى الاول فمنقول والا فمنقول الى الاول
حقيقة وفي الثاني مجاز منوعا ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز ذهب ذلك بيان المرتجل كما
المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تعابر الاقسام بالحيثية والاعتبار
دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
الموضوع له ويسمى الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيجيء منقول عرفي وشرعي واصطلاحي فالمعنى
الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز
في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة
وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازا الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتبار وباعتبار
انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي فينقسم عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة
الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل
اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى لا يكون المنقول لغويا وان كان المعنى الاول والثاني من افراد المعنى الاول كالدابة التي هي
الاربعة خاصة وهي في الاصل ما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى اثبات عن المقيد ان كان
باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان
كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس
ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع
فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بالملاقة فلفظ الدابة في الفرس
اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف وكما كان هنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وهو الخاص

والفرق بين المرتجل والمجاز والمنقول ان الاول ما استعمل في غير ما وضع له بلا علاقة والثاني ما استعمل غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين ما وضع له والثالث ما استعمل في غير ما وضع له ثم هجر الاول حتى صار ما وضع له

قوله وان نقل الاول حقيقة وفي الثاني مجاز اي اللفظ في المعنى الاول حقيقة وفي المعنى الثاني مجاز

ملاحظة في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة
يعتبر معنوما يصح اطلاقه على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول
اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد
المعنى الذي هو لازم المعنى الاول اي فلا بد من ان يكون له نوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني
كافيان في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح لاطلاقه المجاز على كل ما يوجد
فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول هو مجموع معناه الاول بحيث لا
يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها
اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة الاطلاق على المعنى الاول ولا لصحة الاطلاق على المعنى الثاني بل لاولوية
هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى من وضعه لمن
الحمار لما لوجود المناسب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد
ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة
والمجاز ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة
اقساما متباينة اما عند الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا
والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار
المراد الصريح بواسطة غرابة اللفظ او دهول السامع عن الوضع او عن القرينة او لظهور ذلك وعن انكشاف المراد
في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من
ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار
والانكشاف بحسب الاستعمال قاصدين الاستناد وان كان واضحا في اللغة والانكشاف وان كان خفيا في
اللغة احترازا عن امثال ذلك ولا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فالكناية لفظ قصد به معناه
معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا لتعلق به بالاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق
والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل
النجاد قصد ايصال النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين
من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه
وهو لا حاجة الى قبول من ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في ضمن آخر فلا مجاز
فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ومثل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية
امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان كناية
الاعتداد به والاحسان اليه كناية الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية
من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده
او غير معناها وحده او معناها وغيره معناها والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا بيان

لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح

بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما تكون لوضعه او لعلاقة صحيحة

لزم ما ذكرتم

اذا اسند

وهذا مشعر بكون الكناية قسيماً للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلت اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها
في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذكر بانها الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح و
عدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي لانتقال
عنه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصداً وبالذات اذ لا معنى لاستعمال
اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي
الداخل تحت الارادة قصداً من غير تبعية بل تكون مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات
وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له ينافي ارادة غير الموضوع له لزم
الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقولان على الكثيرين بالاشتراك وربما يفيدان في المفرد باللغويين وفي
الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا اعتبر في التقسيم
النسبة بالحقيقة والمجاز ثم دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم
النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جعل اسناد فعل الى ما هو فاعل عند المتكلم

كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جعل اسناد فعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين
الفعل وذلك الغير فانبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح
وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بحيث ان
الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء
كان فاعلا عنده في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا
منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل الخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قولنا للهر انبت
الربيع البقل اللهم الا ان المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه
في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللغة واراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بسبب
التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم
يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بسبب ما يفهم من ظاهر كلامه حصار الحاصل
عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل ضرب عمرو ضربا عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروب
صفة عمرو وهو فاعل في الضرب راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل اقام السيل
على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة
ويخرج مثل الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى
غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الخرفيا البقل فانه ليس بحقيقة
وهو ظ ولا مجاز لانا نعتبر لا بد ان يكون من ملابسات الفعل

فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من علاقة
وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلاقة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطها
ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في

الموضوع لا امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن استعماله فيما وضع له اينافي الارادة م

قوله والاكمات وفيه ان المفهوم من شرح التلخيص ان الموت قائم بالفاعل اللهم الا ان يراد بالقيام ههنا الوقوع والصدور او يراد قيام الموجودات الخارجية وقد مر حاشية سلمه

قوله والصفات اي الصفات المشبهة

قوله والسامع اي وقد يكون المتكلم فكان زاد عقلا حاشية على الكلام

يقال م

في غيره م

قوله

علاقات المجاز

مثل الشابهم

وكونها في محل م

الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما متلازمين في الوجود والعقل والخيال وغير ذلك والمصنف في تسمية الكون
والاول بالاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما
ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق
الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع
الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان امكن بينهما لزوم
واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوميا في مجرد الذهن وهو المقابلة او منتهيا الى
الخارج وح ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية
اعني المشابهة والا فالملزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له والسببية
او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين
النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان
كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية وورد المنع على الآخر وسيجيء في اثناء الكلام ما يعلل التقسيم من الاعتبار

اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلولا للفظ من حيث تقصد باللفظ المسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما
ومن حيث وضع الاسم له الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى بعينها فيقال الحلال من زيد وعمرو
وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان
المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه مقصود بالنظر في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز
باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وضع النسبة
وهي المجاز باعتبار ما يؤول اليه حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا
لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله
له في جميع الازمان وهو ظ ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة لتعلقه بان الاسم في مثل
قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى
اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة قالا لتكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير فانه اخبار
خمرا واكرم الذين خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند العصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى
ببعض الازمان بقوله البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للمعنى فيه اي كان
بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عنها مصان المجاز باعتبار ما كان
او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على
ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به في مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا ووضع الكلام على ان
يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في جزء
الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة يجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان
او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل
بهيئته فاذا قلنا كتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف

الى اللفظ الذي اطلق

اي المعنى الحقيقي

فان الاسم فيه حقيقة

وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا
له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول في الحال
المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل
بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى
مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم
نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل
الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ
الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث في حال دون حال
والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على التشبيه غير الحاصل بالحاصل في الحقيقة
ووجهه تشبيه الماضي بالحاضر في كونه تقضب العين وواجب عشاهده ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه
نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة
لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام
كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول
كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول اليه مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا
فلا بد ان نريد معنى لازما لا ان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث
ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كما يصير الاعمى
انه لا يلزم من تصور البصر تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المغايرة وكذا من الغائط
الى الفضلات باعتبار المجاورة في الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم
احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاخاف على امتناع اطلاق اسم الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة
بل التقابل بمنزلة التناسب بواسطة تلميح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على
الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك او فارجاعه معناه او يكون كل واحد منهما
فارجاعنا الآخر ان لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما فارجاعنا الآخر بناء على كون احدهما جزءا للآخر ولم نقابله
ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما هو الكل فارجاعنا الآخر هو الجزء او يكون معناه اللازم صفة
الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع عن المجاز بالاستعارة فان قلت
قد جعلتم انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز
باعتبار السببية وغيرها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشبه التقسيم وانت جزمت بانه لا امتناع في اجتماع
العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق الشعر على لسان الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه
الغلط وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى فلم كان قصد
تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت
فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع دائر في الطرفين او مشكل بها فكيف تعد الجامع في الوصفية قلت اراد

واجب المشاهدة بيان

اراد ان اللازم وهو ما يصدق الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين
او مشكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا يؤيد
الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع
وهو وصفه وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وههنا بحث
وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم
اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فالظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو
الانسان الشجاع خاصة فح لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى
الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه
المباحث يطلب من حاشية حنا للتلخيص واذا عرفت هذا فاعلم ان بعض انواع العلاقة بين المعنيين مما يصح المجاز
من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت
ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال
واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان انتقال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس
فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه منزلة العلة الغائية
والغاية وان كانت معلولة للفاعل منا فرع عنه في الخارج الا انها في الذهن علة فاعلية متقدمة عليها ولهذا
قالوا الاحكام علل غائية والاسباب علل التية وذلك لان احتياج الممكن بالذات انما هو الى الاحكام دون
الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب
ما هو سبب محض ليس فيه معنى العلة والسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول
من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم المعنى تابع
للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في
الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما منع في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت
لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما
على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عن تصور
البتة بل انما يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بعضه الاول
والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق
بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة و
الراس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلت هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي
قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه او اما اطلاق العين
على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان
قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس والرقبة انما

بتحقق

يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم الا الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم فلذا ذكره اما لانه يريد بالتلازم
واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المتبع وباللازم ما يتبعه فالحكمة
يجعلون خواص الماهية لوازم لا ملزومات مع انها لا توجد بدونها كالماهية والماهية قد توجد بدونها وعلى البيان
يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من ملزوم الى لازمه ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم
ما هو بمنزلة التابع والردف لكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يتبعه الانسان ويتبعه في الوجود كما ذكره مصطلح اهل
الحكمة فلذا فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة فيكون اللازم اصالة وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم
منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز فيرون انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم
ذلك لو اريد باللازم ما يتبع الشيء كما في الشيء حتى خارج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد والمراد بالحلول المتعارف
عند الحكماء حلول الشيء في الشيء اتصافه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في
المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض
في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة واعلم ان الاتصال الاشتقاقي
كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا
وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بسبب الشرع بان يكون تصرفا شرعيا بان يستعمل في وضع لازم
بتبعية ان يكون احدهما سببا للآخر وذلك كما يجيء من ان المعنى في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد
المجازات فيجوز المجاز سواء وجدت العلاقات بحسب اللغة والشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالا
تصال في معنى الشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره ضابطا لانواع العلاقات بانها اتصال
صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل
من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق
في الكيفية والصفة فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني ان عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة
حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة
ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج
لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لانا لم نعتبر هذا المجاز لنبوة عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ
العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة الى غير ذلك مما يفضي الى مصالح اخر غير ما ذكره مثل
وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الولد ولفظ النكاح والتزويج وافي
بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد وبهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج
والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب ولا يجب ان لا يجب في الاعلام رعاية
المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع
في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما
يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق
معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق

لا يجب

التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك فيه
وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز
ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثلا لهبة في اثبات ملك
الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون اخص بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي
لا تكون سببا لملك المتعة كالنكاح وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما
لغيره فهو انما يبيعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد
الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض تجب بنفسه فيعتبر بمنزلة هبة عاجلة
في الموهوب له وتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح
يكون احدهما سببا للآخر كما في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا
اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بالسلطة والآخر بغير واسطة
فان قال التفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والسبب
حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة في عبد مشترك لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او
اشتريت لعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو
في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا انما يتم ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف
بكوني مالكا ومشتريا بمجموع عبد واسم الفاعل وغيره من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف
كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب
فيما سبق وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالتحرك والتكلم فكذلك حقيقة والا فمجاز
واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا قال ملكه
النصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا يقع على
الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية صدق دعواه
اي لو اشتق المعنى بقيد على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي لحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى
ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز بناء على الاصل الذي لمن فيه هو ان السبب اذا كان سببا محضا
يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع
في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سبق من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك
فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكيف اطلاق الاسم
السبب على المسبب مثلا وهما ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كالنفس
الموضوع ليستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض
اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للمقطوع باستماع استعارة
السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص
بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب

وللجوارح من السباع والطير ذوات المخالب
وجوارح الانسان اعضاؤه التي يكسب بها
مختار صحاح

في الشرع

رعاية عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال
اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة
بعد صارت محبوسة تحت الزوج مقيدة شرعا لاجل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق
مبني على القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كرام ابنائها لحقيق لزيادة قوة
فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من الملك والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين
في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة ~~في الملك والولاية~~
~~الشهادة حقيقة~~ لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات القوة بل
مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله
تعالى فاسئل به خبيرا فان الملك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر
عن الملك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان
الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم فيبقى المتكلم تصحيحا
لكلامه على ما مر في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على
سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك
والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى الملك وما ذكر من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد
من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانا نعلم من اثبات
وضع الالفاظ وكون اثبات القوة المنسب بالاعتاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى عرفي
انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي ~~برد عليه~~
قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد من لفظ يدل
على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا
المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات
القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما ان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك
لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي
الذي هو ازالة الملك لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا المفهوم لفظ الاعتاق عليه ~~فاجاب~~
يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه
كالاسد في الشجاعة وان يكون لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتفيان هنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء
على ان في ازالة الملك بقي نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد بالتزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع
الانفكاك ثم يقال ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق
المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة
مطلق القيد والملك كاطلاق الشفة على شفة الانسان والبرق على الادراك بالبصر ونحوه قلنا فان الاستعارة

لمعنى الاصلي الادراك بالبصر

الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة
في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كالاستعارة
الصحيح لغة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون
المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان وكذا
اجاز الحر يعني لو قال بعت منك شهرا بدرهم لعل كذا ينعقد اجارة ولو تركه واحدا من العقود
لم ينعقد ولو قال بعت عبدي وداري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع
تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل
بعت عبدي منك بعشرة لعل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل
المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة
على تعجيل الثمن او بيعا فاسدا لعملا بالحقيقة القاصرة ~~ولا يلزم~~ اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ
البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لانا نلتزم هذا اشكالا والا فعدم
الصحة لازم قطعا ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة بيان ما ذكر وان اطلاق السبب على المسبب انما يقع
في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لان البيع والهبة سببين لاختصاصهما بثبوت
ملك الطلاق والايلاء والظهار والاعتاق سببا لازالة الملك اثبات بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة
او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل والبيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه
بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل
الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى و
اعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا مع النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات
الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق
اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وابا حتها وهو
في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس كما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا
يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم
الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل
على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا
للملك والمثبت لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم
انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجب ان يكون
جنس اثبات سواء الحصل بالطلاق او بغيره فعلى هذا لو قال ان شربت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او
ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض هو ما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة
عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام تغاير بما صفة لا ذاتا فاذا ثبت
في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا وطفيا انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على

ينعقد صح

شهرا صح

لعل كذا صح

نائم بوجه ما التوجيهين يا

ملك المتعة الثابت بالنكاح صح

على حسب ما يجتمع المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اشتبه به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح
لا احكام اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوع من العلاقة فلك ان تجوز بها شئت وتتبع
المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق اشفر على شفة الانسان فان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة
وان كان باعتبار استعمال القيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله واعلم انه يعتبر
بعض ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبارها نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبار
شخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان تنقل باعيانها من اهل اللغة كهو من طرق البلاغة وشبهها التي بها
يتنوع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف
بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز تسمية الطويل غير انسان للمشابهة وتسمية الصعيد للمجاور وتسمية
الماء للسببية وابن للاب للسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية
للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون مانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى
وذهب المص الى انه لم يجز تسمية الطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف
اي فيما له مزية اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان فراعاها وطراوة وتمايل
فيها واصله الاطلاق فان الحق خلف عن المخفف اي فرع لما بين ان التخفيف هو الاصل الراجح المقدم في الايجاب
وان الاطلاق في جهة الخلفية فعندهما الحكم ضمن شرط فرامي زامكان المعنى لتحقيق هذا اللفظ وعنده التمسك
يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز فان
ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والحق
هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول
فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى
قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين يكون هما لا في كل واحد منهما ~~من الحقيقة والحكم~~
~~اما هذا ابني لاثبات الحرية فالخلاف على التفسير الثاني~~ ~~كما سبق~~ ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي
خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف
هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الفرعين الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان
الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف يتعلقان
بالحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان هذا خلف عن
حكم ذلك اخذ بالحاصل ووضع المقصود فعلى التفسير الاول يكون الخلف من الاصل عنده مغايرة لما هو الاصل عندهما
بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله وفتح الاصل من كلام المصنف يتعلق
جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن انعقاد الكلام لحصول
المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل هو الحقيقة وتعذرها حقيقة وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر

هذا ظاهر قوله لهما المشهور في السند للامام ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود
اولى وفي استدلال ان الخلفية والمجاز اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في الكلام الذي هو استخراج
اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في السند لهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على
الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه ثبوتي
على فهم الاعلى ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته
في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام البديع ايضا قوله لان الاكل
وهو البتر غير ممكن فان قيل هذا فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء يبقى فالمعاد الماء في الكوز
ممكنة فينبغي ان ينبغي اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقتلن
هذا الحجر ذهبا فلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا
ينبغي اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت على حيوة يخبر بها اليمين
في الشخص بعد حلفه مع العلم بموته لانه على تقدير الخلف لا يكون الحجر الذي في الكوز وقت اليمين ولا تقدير
لا شرب من الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى كما تقدر لا قتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في
الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم
وهو محال قوله فاذا فهم الاول اي كونه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او
اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي اللازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق
الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو الابن اقوى
اشهر وذهب بعضهم الى انه ليس من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي متأخرة عنه
بلا علة ذات وصفين يضاف الى اخرها وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا يسمى الاكبر
لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على سببه كما مر قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال تقديره
انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لاثبات الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين
ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب
محض يقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب
فكيف اذا كان كذبا يقينا فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى
لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب
انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء لا ديانة
لاقراره ولا يعتق ديانة في العتق قضاء للزم على كل تقدير فان قيل كيف انما يكون مجازا عن الشفقة
لغوا فلا بد من النية كما اذا قال هذا الحق يحمل على الاخوة في الدين والاخوة في النسب والاخوة في النسب فلا
يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة اباء واما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر
المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا الحق وفيه نظر فان قيل
فيجب ثبوت الحرية فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يقر لانه اقرار على الغير لان

اذا ثبت

لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل ابتداء حل المحلية من الاصل وذلك ضرر لاحقة فلا يصدق في ابطال حق
الغير بخلاف هذا ابني فانه قيل ينبغي ان لا يعتق بمثل بالجزء فاقال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر
العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع الندا لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير
قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي والمجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر
فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل ينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسكان
الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه يجري حر يعتق قوله ان الاستعارة تتعلق
اولا بالمعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بعض ان
التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه
لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل
الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا
وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا
في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم
الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام
فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف
والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفة اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا
وهو ما له غاية الجود وفي ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود ولا في ذلك الشخص فيجعل زيد
من قبيل الثاني ويستعاره لفظ حاتم وما ذكره المص من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى
يستعار ولا معنى لفظ فيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص
آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على
معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار ولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل
المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة
تتوقف وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجود ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم
جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة
عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه
مولود لي ومخلوق مني فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل
زيد اسد ليس باستعارة ما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو
مذهب ابي يوسف ومحمد لا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في الكلام
واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت
النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا
مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند عامة البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما

اقرار بالعتق لان في حال السبق بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك انفسه بالشراء ثم يبطل وذلك بالعتق فان صح

وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة صح

كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده
قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى انه ادعاء مع الحقيقة
مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان قوله فهذا عين مذهبنا فيه بحث لان الشرط على
هذا المعنى عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر قوله ويجب
ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان
نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة
وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر
المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل
على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم صدوره
او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه صادقا او مستعملا فيقول
نحو زيد اسد الى تقدير ارادة التشبيه يخرج عن الاستحالة الى الاستعارة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان
اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير
اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على
قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف الحقيقة
ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال بطريق القصد اولى بالعفو
فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على امر مستحيل قصدا مثل رأيت اسدا وتكلم يوم ولان المحال
ربما يجوز ادعاء لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان
الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا
لكن اثبات المحال بطريق الضمن فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول
دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان اسناد نطق الحال ليست اولى من اسناد اسدية الانسان
سلمنا سمي قلب الحقائق اولا سلمنا على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب
والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فانبانه يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير جواب
كلام المص وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان
الاستعارة عندهم ان تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد
به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيت منه اسدا ولقيت اسدا
او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك خرجوا
الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب
الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد
واما نحو قولهم الحال ناطقة بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بالنطق
الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى

اقرار بالعتق لان في حال السبق بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك انفسه بالشراء ثم يبطل وذلك بالعتق فان صح

التي شبهت بها

وتعلقت بالحال صح

قوله الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا الخ هو مصطلح بعض اهل البيان وهذا خلاف لفظي ذكره السيد في شرح المفتاح حيث اطلق لفظ المجاز والاستعارة على لفظ المشبه به المجرى على المشبه في التشبيه البليغ وان كان مستعملا في معناه الحقيقي فان اخذ في عرف المجاز والاستعارة كون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له لم يكن مثله من المجاز والاستعارة وان فسر باللفظ المجرى على غير ما وضع له سواء كان الاجراء بالاستعمال فيه او بحمل لفظ المشبه به على المشبه كما هو حيث حذف الاداة من اللفظ واجري المشبه به على المشبه ظاهرا بحمل المبالغة في التشبيه كان مجازا او استعارة وعلى هذا يكون حكم التشبيه الذي يكون الاداة مذكورة مخالفا لحكم التشبيه الذي يكون الاداة محذوفة واجري المشبه به على المشبه ظاهرا معين رحمه الله

كما مثل زيد اسد

بالنسبة الى التحقيق

عدد للتحقيق

لان بناءه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون الى تأويل الابن بالمعتق استعارة تبعية لان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قوله زيد اسد على اي يجري صايل والظاهر عنه على اي بالية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابن معناه هو معتق من حيث مكنته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك النوع كما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يعم به الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون العموم هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وجودها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الجنس دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من الكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بعض انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فهم لجاز ان يعدل الى المجاز لا عراف سند كر مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجازا يختار ايهما شاء ولا يتوقف بينهما ومن جعل المحذوف مقتضى لا اخلاف فيه وعند ان من جعل المحذوف مقتضى هو الذي اقتضى استقامة الكلام تقديره فانه اذا كان هناك تقديرات متعددة يستقر الكلام على كل منها فلا يعد الجميع بل واحدا منها معين ان دل عليه دليل وتجوز العموم ان كان ما دل الدليل على تقديره من الفاظ العموم والا فهو لا جهة كما سيأتي

قوله كالمقتضى اي الذي اقتضاه استقامة الكلام وهو على تفسير بعض اللازم المحتاج اليه اي اللازم الذي يتوقف عليه صحة الكلام شرعا عند بعض وعند بعض شرعا او عقلا او لغة فبعضهم مثل واستعمل القرية وبعضهم مثل ولا يحذف لم يجعله مثلا ولا وعرفه بحيث لم يجعله مثلا والفرق بينهما ومن جعل المحذوف مقتضى لا اخلاف فيه وعند ان من جعل المحذوف مقتضى هو الذي اقتضى استقامة الكلام تقديره فانه اذا كان هناك تقديرات متعددة يستقر الكلام على كل منها فلا يعد الجميع بل واحدا منها معين ان دل عليه دليل وتجوز العموم ان كان ما دل الدليل على تقديره من الفاظ العموم والا فهو لا جهة كما سيأتي

بلغ

قوله ما سبق ان هذه الصيغ للعموم من غير فرق الخ فاذا فرضنا ان علم ارادة احد انواعه يكون الاستغراق في ارادة الطعام على مذهب ابي حنيفة والحمل على ما يشاء وجميع انواعه فيجعل مستغرقا لافراد الجميع كما هو عند ابي حنيفة والشافعي وهو ظاهر ما سبق والسبب ارادة الحمل على الجميع مطلقا وهو ظاهر ما سبق من قوله بحسب القرينة ان كانا مقام وان خاصا فخاص معين رحمه الله

هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وجودها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الجنس دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من الكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بعض انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فهم لجاز ان يعدل الى المجاز لا عراف سند كر مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجازا يختار ايهما شاء ولا يتوقف بينهما ومن جعل المحذوف مقتضى لا اخلاف فيه وعند ان من جعل المحذوف مقتضى هو الذي اقتضى استقامة الكلام تقديره فانه اذا كان هناك تقديرات متعددة يستقر الكلام على كل منها فلا يعد الجميع بل واحدا منها معين ان دل عليه دليل وتجوز العموم ان كان ما دل الدليل على تقديره من الفاظ العموم والا فهو لا جهة كما سيأتي

طريق المجاز من الطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة ليلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل لو سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذكر فالتعليل يكون ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب العموم مما لا يعقل اصلا لطواز ان يلاحظ المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مجازه بالحقيقة فيضطر الى المجاز لما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلاحظ بعض العلماء الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فيما لا يدب ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له

الموضوع له فقط واما اذا لم تشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده واستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد به اطلاق معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلقا للحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد والاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز هذا جوز ذلك ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل كما عرفت من ان معناها الحكم لا هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحد لازما للجزء بحيث انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والعموم يستدلون على امتناعه بعقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المعنى للفظ والشيء الواحد بما هو واحد لا يكون مستغرقا لمحله ويتجاوزه اياه الثالث انه يلزم ارادة المعنى الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو مع الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث كل منهما يتمكن على انه ملك لاحدهما عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في بطلان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا منع لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك محل النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا خلف قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده

لفظ المكان ههنا ايضا في الثبوت واما زايد ع رحمه الله

بالقرينة مانعة وهو لا يناسب نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي بل يقتضي ان يكون المجاز يقتضي ان يكون اي م

ليس بمراد ومن لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الجنس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل
لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب في عاة واحدة بطريق الملك والعارية مع شرط
وحصول الجسمين في مكان واحد يشغل كل منهما بتمامه محال فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتنبيها للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة
ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنى حقيقة
ومجازا لكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا
في المجموع الذي هو غير الموضوع له فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور تنبيه لانه اما ان تحقق
ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى يحل
للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل الاجماع مع مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها
المس باليد ولا يحل للجنب التيمم قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث
لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان
المراد الوطء ولكل يتيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك من لغة الاجماع وانما
يكون لو رفع امر متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى
يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر يراد بها حقيقتها فلا يراد
غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل فانما يجب الحد في السكر منها بدليل اخر من اجماع او
فان قيل لم لا يجوز ان يراد بها ملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما خامر العقل فيثبت
الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وهي
ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمولى له بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق
الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار
مفهومه مثلا مكتوب زيد يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا
لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فليس مجازا في معتق المعتق
على ما يتوهم من ظاهر عبارة المص وانما يستحق المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعالي الاصول كاغصان
الشجرة وكذا اذا اوصى بريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية
مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث
عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجمع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الزمني
وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطا ومنفردة وان كان له اولاد واولاد اولاد
ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا تطلق
عرفا على اولاد الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنوا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي
ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان والجواب
ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ لهم من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ

وان كانوا تبعا في تناول الاسم بيان

اذ وضع القدم في الدار

حقيقة لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وعلى غيره مجموع

اذ الانسان بنيان الرب فينبغي على الشبهات واسم الابناء حقيقة يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم
فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا
امنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم
اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي يحفظ الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون
حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولهن والدخول حاصلا معناه الحقيقي لان
وضع الشيء في شيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى
الحقيقي هنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون ما في جوفه خارج الدار لا يقال
عرفا وهذا معنى قوله ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد خارج الدار وليس
معناه ان خروج ما في الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ نام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت
فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حاصلا معناه الحقيقي قلت اراد انه
فرد من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حاصلا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما
اذا دخل متعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مجموع فلا
حقيقة للوضع اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره
قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول يشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في معنى
الدخول ويراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعاد
ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار
ملكا فيتمكن السكنى فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا
فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان
غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة
مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة
الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك
لان اليوم حقيقة في النهار خلا ان يقرن عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم
غير ممتد كصمت الشهر يوما ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره
يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر
فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع
الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على
النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا محالة يعتبر فيه العرف مبتدأ وهو الكل سواء كان من
الزمان او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او
نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق
العلاقة وكلام المحيط يشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف

فيها

استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الشيء حجة يجب العمل
بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من الشارح ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت
طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت
هو مبني على مسامحاتهم حيث يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا
مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت
امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى
من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد
الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده
بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآلة عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له
من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر فيلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم
زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع
الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية للعامل فعدية لا ضمنية وخاصة لفظا ومعنى لا يشترط
على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص
من الدليل يقتضي الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه
يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت
كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم
يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم فلان وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم
المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه
لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت
ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم فلان او حين تنكسف الشمس فان قيل
كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه
فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد
قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان
لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او
يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم
وغدا وقلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين
وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع
ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء
الحنطة واكل حنطة ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عدها

عند

عند ما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس
الحنطة بان يقضمها في الفم فيمضغها قوله على صوم رجب وقع في عبارة مختصر الاسلام غير منون للعلمية والعلمية
عن الوجوب لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما
ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر
واليمين جميعا في الثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة
في الاول من المسئلة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف
هي يمين وابي حنيفة نذر وعندهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم و
القضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني اي كلا الحكمين فظ على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا نويهما معا جمع بين الحقيقة
والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر
يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين كقوله قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه
يمينا فعلى تقرير المص الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره
الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب فصار
فصار النذر نذرا بالمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه
بطريق التضمن والالتزام ولا تعريف بذلك مجازا فعند الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ
مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل
في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين للزوم
لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز سواء ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص
في تحرير البحث عن عبارة الفقهاء الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة
واللازم المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء كانت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب
هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم
فانه لا يندفع بهذا التعليل لكن هذا الجواب انما يدفع فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى لجمع الاسد فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت
بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لانا نعني
المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص على
سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة

في محل اخر فرجب اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم
ترك النذر ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان
الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فخلاف شرط الوجوب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن
بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسي ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس
دخل آدم الجنة فلقه ما غربت الشمس حتى خرج منها وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواها فقد نوى الكل لفظا هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو
رأي ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال
والعرف في الاقوال قوله فهو بمعنى الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة
ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن
قوله كقوله بع واستفزز او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة
حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى ومقدس حكيما لا يأمر ابليس بايقاع عباده فهو مجاز
عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الا
لات والاسباب قوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار
اي الامرين شاء لكن قولنا اقتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن
وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا الكلام من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة
اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا
اعتدنا الآية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة
عن المتكلم والكلام قلت باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق
فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا او لا والثاني اما ان يكون خارجا
عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار
اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك
او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسمى
فخر الاسلام عنيفا قاصرا وذهب المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ويبقى هنا انه مانع
عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعل فيما سبق قسيما
لدلالة العادة ايضا لاذ ارادة العادة ثمة تحقق بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذكره باعتبار
اولوية بعض الافراد وذكره ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث
والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ ما وفي
السابع عرفا او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا اخلف به غيره وذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات

بالنيات دون مقدر لها تماما وبمجرد اعتبارها ليندرج الحكم والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تع
في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء واغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل
عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق
الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان
مختلفان بدليل ان معنى الاول على صدق العزيمة وخلوها بالنية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومعنى
الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة
او لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
محمد الشافعي على النوع الثاني على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد
ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية
وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب
ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه
لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب بدل الحديث على عدم صحة العبادات
بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة والوضوء في كونه عبادة
يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره وفيه نظر اما اولا فلان المسلم ان الثواب
مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي
ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بعد ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك
في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي
على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان
عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص
عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء
الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما
لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا
واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بل
بوضع مجاز لكل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم
وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين
لا تكون من عموم المشترك في شيء واجاب المص عن ذلك بانا لا نفي بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام
قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع

الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه
انه اثر العمل ولازمه وذلك معان ثابتة لها الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة
اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك
انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى السبب بمعناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة
الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه
او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا
عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ
الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ ... ونحو الا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله
الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرمان يتناول فعل الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة
فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت مثلا فعلى الاغتراف منها
وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع
في الماء اذا ادخل فيه الكارع بالخفض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها تشرب الاباد فان اكارعها فيه
ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاصا او لم يخص ... وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة
مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا كالدابة او قاصرا كالفاعل والشارع كالصلوة ... ونحو التوكيل
بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق
الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه
وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف القديم حقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتبر
كما يعتبر بالحقيقة في مسائل الحل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح
الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين بحق كان المدعي
او غير بحق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها
كالاقرار لانا نقول المدافعة من عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة
الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضده بل عما دلت
عليه القرينة كما هو الواجب ... واما اذا كانت عطفا هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبقى
ان تفارق المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم
عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة
وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا
شرع ترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما مشتهرا ولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على

على انه انما يرجح عندهما شرعا كان عاما مشتهرا ولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يرجح
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة الحل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في
جهة حقيقية المجاز فعندهما لما كانت الحقيقة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت
في الكلام كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى ... او معروفة النسب فيه الاصح لذلك لان تعذر
الحقيقة فيها الظهر والاظهر في الاصح المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما
كذا في الاسرار والمبسوط ... بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل
ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به
الولاء لا عتق مضاف في الملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصورة منه وثابت
في وسعه فيجعل هذا ابنا للاكبر منا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنوة اعني التحريم الذي هو
من لوازم البنوة فهو مضاف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع
للمحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان
التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم
بهذا اللفظ فان قيل فالازم لقولنا رأيت اسدا من شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل
الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الضارب بهذا الكلام عن رؤيته من انصف بخلاف
التحريم على ما بينا ... واعلم ان هذا الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام لا على
عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصح سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق
من اشتهر نسبه منه وفي حق المقر يتعذر ايضا في حكم التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك
فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي اثبتناه اي بيناه
يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس لثبت النسب من المقر
وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة
بالنسبة الى المقر وحده لبطلان الاثر منا في حق التحريم لكونه خاصا لانا للمدلول الحقيقي وهو ايضا
باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا ثبوت مدلوله الحقيقي
لثبوت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له منافي للملك
فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك
فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل
تعذر عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا لمنافاة ... فبقي تعذر التحريم
بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكد وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وصرح في
قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اذ مقابل الحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا
عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب
لانا نقول بل معناه الذي في حق المقر وصف متعذر ايضا كما تعذر مطلقا ... والفرق بين ان فهم اللازم

من اللفظ الموضوع لملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع
وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع
بتبعية على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا
اريد ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا اشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او
لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن
والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذا ايضا
دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل
والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف
على الوضع النوعي وقولنا استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف اعلم
ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا وربما يكون لفظ الحقيقة لفظا كيكا قابل العذب
بالركيك فانه يقابله الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشعر في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله و
لفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالحسن فيجب
ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل واضاف البديع اعني المحسنات
البديعية الى المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما تاتي بالمجاز وتفوت بالحقيقة و
يدخل فيها السجع ايضا وقد افردها لكونها او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الوجه
المعنوي والتعلق على اقتصاص لفظ لانا في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد
في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطا في مطابقة تمام
المراد وفسروه بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة
عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية ولا الالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند
العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم
في الوضوح والخفاء فاذا تعدى عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذكر فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات
اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف وبين بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهودا كالشمس
والنور والمعنى المجازي معقولا كالحاجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا
وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحاجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له
عليه وضوح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك
بين المستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو المستعار منه اوضح واشهر
فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له
معقولا **فصل** قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تصح تبعية لانها فرع
في الاستعارة التبعية اولا في المصدر ثم تبعية في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة
بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى

بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه
والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح
التلخيص فبقدر هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري
في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف
نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعتبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى
لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا
انما هي متعلق معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذا بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك
قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب
العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه
اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلة والغرضية
في العلة وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما فيه العلية بمنزلة الاسم المستعار
لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا
للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيرهم
بواسطة فكذا يستعار لازم التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او
انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على
زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله
فجعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب
الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هذا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام
يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام
فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل والعلة
الغائية وان كانت باعتبار علة لعلية العلة الفاعلية متقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج
للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا متصور اولا فيصير علة لاقدام النجار
على ايجاد السرير لكنه في الخارج متاخر عنه محتاج اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متقدما في
الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من
ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة
الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبه اي جيئ على عقبه والخفي ان ما ذكره المصنف تكلف لا حاجة اليه لان
معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار
كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه
انما هو من جهة علية لا من جهة معلولية وكونه علة غائية كما في باعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه
معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون

مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعمل لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية
لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بعضه
فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة وهنا تذكير حروف فرغت العاطفة بالبحث عن معاني بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثرة
ما يسمى الجميع حروفا تغليبا وتشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال و
الاول اوضح لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاق الحروف على مطلق الكلمة والظاهر
ان المصنف اراد بالحروف ضعيفها ولذا سماها حروفا المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وسمها
حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعاني تميز بها من حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وركبت منها والهمزة
المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او الندا فهي حروف المعاني والا فهي حروف المباني وهي الواو
لمطلق العطف اي جمع الامرين وشركتهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكمه نحو قام زيد وعمرو
او في ذاته نحو قام وقعد زيد ولا تدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب
الى ابن ابي ليلى ومحمد ولا على الترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب
الى ابي حنيفة واستدل على ذلك بوجوه النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع
من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل
في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون تاركه معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك
زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو ويتيان قيامكم وقعودكم وجاءني زيد وعمرو عبلا و
بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتماثلين فكما لا دلالة
في مثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين
المتماثلين شائعا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب
اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر
ما تحتوي من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح
في هذا المقام كما لا يصح الفاء ثم لافادتها النهي عن الترتيب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان
هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل
ان يكون لسبب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو وبما بينا من انها لا تجب
الترتيب وان لا يكون لتعليل السبب اي كما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في
الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء
للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقب ارادة القيام الى الصلاة مقدما على سائر الاعضاء
ويجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد
الفاء هو الاعضاء فلا يقتضي الا كون غسل القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب
فيما بينها لا يقال الكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم ويلزم

يلزم ان يعقب غسل القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب
ان تقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاناء ونزحت القوم وبدليل اجماعهم على
ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما
وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل
في المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة
في الرأس الغسل في المسح رخصة استفاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الغسل
على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم
القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء
الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء المضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب
تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي
للصلوة الآية على انه يجب السعي لا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي
والمروة من شعائر الله قال الصحابة رضي الله عنهم بها نبدأ فقال النبي صلى الله
عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية
وفهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي صلى الله
عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك الحكم في الآية هو كونها من شعائر الله تعالى
وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت
اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد
يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر
بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية
من صنمين كانوا يعبدونهما

جزم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة
عند ابي حنيفة والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب
فيبين بالاولى ولا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم طالق ثلاثا
ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب
في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج
الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على
وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق وطالق فيجزأ الثلاث في مثل انت طالق
وطالق ان دخلت الدار تأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان
تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة

ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعد ما اذا كان
تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجزين بالاولى فلا تصادف الثانية
المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت
به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط لا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغيره او له يتوقف الاول
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل
دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في
ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف
الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق لما
وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة
الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخبرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث
مرات فعند الدخول يقع الثلاث هكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره
بالفاء ثم اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق
ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية
ان يصير طلاقا وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق
الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا واختراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب
تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء ثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب
عنه لا يخلو من نيل سلم رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار ثم قوله وان قدم الاجزية يصح
ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا لا بجذه المسئلة وان يكون
من تمة كلام ابي حنيفة فقال بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني
الاجتماع قوله بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه نفذ نكاحها ولا يبطل ولا يبطل الاعتاق
فجعلوه بالترتيب حيث جعلوا الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن المولى
في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج
ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد
طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال
زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف على بعض تلك المسائل يختلف ذكر
في الجامع الكبير انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة وقبل عن الزوج فضولي
فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا

فاما

فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق
الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه
حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او احدة
بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل نكاح الثانية
باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا
في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان
اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو اعتقا معا انعقد واحدا
حرة الاخرى بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية
فانه يسبق من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء
فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح هذه الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا
فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على
المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاء يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى
ذلك اي لا وارث له سوى الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث اخر لم يتحقق
الحكم الا في نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال اخر ويخرج الاعبد من الثلث
يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقد قيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر
مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم تبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا ليتوقف
النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية
ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان نكاح بعد
حرة ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله موت يتغير الاول
الى الرق لانه يحتمل عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما
يتغير من براءة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق
الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان
متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله
وقد دخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو وان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو
تفيد الجمع بينها في ذلك التعلق والا فالواو وتفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع
عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك فباعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس
فيفوض الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها قوله وانما يجب اي اذا افتقر الاخر الى الاول
هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف
المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند
الضرورة قوله وبتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف

يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء
المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات
دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها
احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له
من الله تعالى ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه
باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال يمنع اصل
انه لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الفقر
يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة من صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من
معنى المؤنة قوله لكن اداؤه الى من هو حسن يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء لا لفقره
ولا عجز عن اداء الماليات لانها تؤدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا
ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف
وحد لو هو الجلد فان قلت ايما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف
وحدا قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم
بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان
الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر
وعموم جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالالام باطنا فقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة
من قبيل لم نشرح لك صدرك وهو ابلغ لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الايهام
ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة ما مر في اولئك لكن هنا جملة خبرية غير مناسبة بها الائمة
بدليل الفاء والكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون
الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض
واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف
على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع
المذكور قائم هنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون
مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لما عن الانشائية كما هو رأي الاكثر
وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا تأتي من آتا قوله الا الذين
استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة
ام لا قوله وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فناقب
فان قيل لا شك في ان العلية والمعلولية يستدعيان وجود المتضايفين والا رواية في مفهوميهما والعلة يجب ان تكون
مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك

نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او حصة في حلق الارواء
لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح
ربه فقال رب ان ابني قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فقد ذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء
واردت جدالنا فيحتمل التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر وترتيب المعلول
بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة قوله لمن يجزي ولده يعني ان الوالد سبب
لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التأخر
بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك
والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا من حيث اضافة العتق الى الشرى للزومه موجبا لموجب العتق
قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع
بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطع قوله وقد تدخل على العلل
دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها
سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا ابا تكلف المصنف لتحقيق
التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية
وذلك ان المعلول هو الحكم السابق على الفاء كالاشتراء مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء
كالاخبار بانيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا باعتبار
الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الاشتراء علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون
خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له
ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك ايضا العلة الغائية
انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف تكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره المتقدم
من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتستلزم عزيمة الحكم فان الغوث باق بعد الاشتراء
قوله آتي الفا فانت حر يتحقق في الحال بخلاف اتي الفا وانت حر فانه لو لم يحال فتقييد ثبوت
الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي كون حصول
مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل
للقطع بانه لا دلالة لقولنا آتيني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب
تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب
الغلب اي كن حرا وانت مؤد الفا او هي حال مقدرة اي اتي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء
او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اداء الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم
الموصوف فالحرية متأخرة عن الاداء قوله تقع الاولى اي في الحال لانه وان كان وجدي آخر الكلام ما يغيره
الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي

في الحكم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر قوله كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو وما جعل عنده في حكم
المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة في ما لم به الاول اعني المبتدأ فيصير كأنه قال طالق من غير عاطف
ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت لم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي
بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف
التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق
لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشاء وكما ذكره
غيره من انها لمطلق الجمع فيصير فالي الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا ايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ
فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء قوله كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل
حقيقة فكيف يجعل منفصلا واصحة للعطف مع الاتصال قوله بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم السكوت عنه
من غير تعرض للاثبات او النفي واذا انضم اليه لا صار نفيا في الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا
ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل بل ان الاخبار به ما كان ينبغي
ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع
اولا من الغلط والجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا
قال زفر اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى
بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة ولو توقف اول الكلام على آخره فلزوم
الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك لان التدارك
في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله كأنه قال له علي الف لا بل الف يعني ثم تدارك
ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سبعون بل ستون
بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له الف درهم بل الف دينار
حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه
من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى كون الوقوع عند الشرط على الترتيب فالمعلق المحل بواسطة وقوع
الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى
يكون بمنزلة التنصيص بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين
فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه
بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان مقتضيا
اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه
ايقاع الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير
كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم
بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة

عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع
وبين ما لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يحمل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول
انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحد لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي التدارك
وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو
ايضا بناء على مخالطته وملابسته بها وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فجاءكما
وضعا للاستدراك ومغايرة بعد ما لما قبلها فاذا عطف بها مفردا فهو لا يحمل النفي فيجب ان يكون
ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي
فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان النفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف
الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا محققين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو ما سافر زيد لكن
عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل تقريرية بل اي في الوقوع بعد النفي لا الايجاب
كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة
ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فبل للاعراض عن الاول
كأنه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الا اخبار واحد وليس في لكن
اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال
ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل
وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله
لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو وغير الى العاطف وانما بغيره في المثال الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا
بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره
وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كأنه صار قائلا
للعبد مقرا به لعمرو ويكون النفي مجازا كما اذا قال له على الف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك
لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل والقرينة على ما ذكره امن المجاز
بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن بملكه له قط بل لعمرو فيصير قوله
لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصير موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات
لعمرو معا لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكيته عمرو بمجرد الاخبار قوله على
هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم
قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم تكن له
قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا
الدار لزيد على بكر المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكأنه تكلم بهما معا فيثبت
مجموعهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي
او لا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو والمقضي عليه بالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ....

لغيره. فلا يصح ظ الحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على اخره بناء على وجود المغير حتى كانهما
جملة واحدة. فلا يفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد
الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه كما ان اقر وسكت او اتى في حكم المتاخر لان التاكيد تاخير
عن المؤكد على ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا من الالغاء واما قيد
بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان
الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه
على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء
ويلزم من هذا النفي تكذيب شهود المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك
لزيد لان اثبات لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء
متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان في قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار
على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى تثبت
الدار ملكا لعمرو وقد اعلمنا بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان استثنى انتظم وارتبط والمراد هنا
ان يعلل ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا
لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة كون المذكور
بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه ويكون فيه تدارك لما فات من مضمون
الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث
حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى الغرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا ما قال لا اخبرك الكلام
لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون مستقيما لو قال لا
اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين تقييد
ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تقييد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى
انه في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد قوله بان وضع الكلام للافهام
فلا توضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد الشخصين قد يكون الشك
المتكلم فيه بان يجاء في احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون التشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد
ايهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين والجملة الاخبارية بالنسبة لا يخلو عن غرض
الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن هنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع في انهم
لم يريدوا الاتحاد والذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما
يدل على ان لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك
في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء وهذا هو
احد هذا الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة
لكن الفرق هنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل قبح الحظر

وثبت الجواز بعارض الامر فاو في الامر للتخيير او الاباحة التسوية ونحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور
في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق هنا هو انه لا يجب
في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر
كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد كما في خصال الكفارة ويجوز
الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير في سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية
بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يحمل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء فيحمل المدلول
لوضعه اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب
الاول انشاء وانما ترك في مبهم لانه معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين
بالبيان فيكون في حكم الانشاء وتعلقا بكل منهما تصرف صح حتى لو باعه احدا الوكيلين صح ولم يكن للاخر
بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء
مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعتبر مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء
وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية
المتفاوتة المعلومة مادة وجبا بمقتضى المناسب على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم وادع اناسا من المشركين على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب الطريق
فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية
عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم
احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل واحد من الجماعة يجري عليه
جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمنين لا يوجب الحد تكليف حد وابقطع الطريق على قوم
يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام
ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رضي الله عنه
على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره
بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القتل ثم الصلب والقطع ثم القتل فقط والصلب
فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل ويصلب والتعدد من حيث انه
وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم
وارجلهم وامر بسمر اعينهم في الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات
ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وقد عمل بتعيين الصلب
تلاً بظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر او هذا
مشير الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كونهما

على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما
يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين
لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد
لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه متعين بالنية وقال ابو حنيفة انه لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم
العدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال
ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده
لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا
وهذا عطفا الثاني بالواو والثالث بالواو وعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق
الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث بما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا
فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له
الخيار من الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية كما يقال
هذا حر وهذان كما اذا عطف لا يكلم هذا وهذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني
وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا محمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفرد بهما والاول ما خوذ من
كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر
وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر اخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور ولاثبات خبر اخر مثله لا
لاثبات خبر اخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا وهذا
هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك عند جالسة
وزيد وقول الناس نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المصنف سببا للاولوية
والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة السرخسي
ان كون التغيير من الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا وهذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني
فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر وهذا وهذا ولقائل ان نقول على الوجه الاول
لا نسلم ان المقدر هذا حر وهذان حران بل هذا حر وهذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما
يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك
الالزام اذ المقدر فيما هو المختار هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة فيقدر المثل لان الحرية القائمة
بكل نظير حرية الاخر كما صرح به جار زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا مرجحا على
الوجه الثاني لا نسلم ان قوله هذا ليس بغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا
لا ينافي التغير هنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك
الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان
مغيرا توقف اول الكلام على اخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل في النفي خبرا كان او نعتا
عم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من غير تعيين واشتغال الواحد المبهم

لا

لا يتصور الا انتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق
النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته
حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى
والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة
فنقول ان اولا لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني
وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين
قال ابن الحاجب وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين
وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذا وهذا وهذا ثلاثة شهر كان موليا
من واحدة لا منها جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا تعم لتنفي من دلائل
العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى
ان يفسر او بانه منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به اهل اللغة قوله فان قال
اشارة الى الرد على من زعم ان في لا بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني
على الاول بالواو والثالث على الثاني بالواو وصار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين يحنث بالاول والمجموع
الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان في النفي لشمول العدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني
دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هناك هو العينية
والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل على ان واذا استعملت في النفي فهو
لنفي احد الامرين فتفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد المعنيين
فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكره بارا الله في قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت
في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اخراط الساعة وبين
النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي
بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان بحال
نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع من الايمان والعمل الصالح واذا
استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان دل قرينة
حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يركب الزنا والاكل مال اليتيم
وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على
شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان الاجتماع مؤثرا
في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو نفي المجموع
مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا
افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلب
مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة

او والتحقيق ان ولاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا
كما قالوا انما نافى الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع
فى التخيير كما فى خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث
وقد لا يمتنع الخلو فى الاباحة كما فى جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم
الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع والخلو فى
الاتيان بالمامور به على صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان
جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع من خصال الكفارة فان الاتيان
بالمامور به انما يكون فى واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا
قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد تستعار اى تستعار او التى اذا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان يفيد
انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو لاكونن منك وتعطينى حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت
الاول ممتد الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لاكونن منك حتى تعطينى فصار حتى مستعارا للحتى
والمناسبة ان ولاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخارج قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف او المعطوف
عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه
بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثانى او الا لان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الا وقت
وقوع الفعل الثانى فعنده يقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب
عليهم اى ليس لك من الامر فى هذا بهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب
الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما
ان يهلكهم او يخزيهم او يتوب عليهم او يعذبهم **قوله** فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك
بالنصب كان بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عطف عليه فيجب اعتبار عدم دخول الدار الاولى
لدخول الثانية حينئذ ولو دخلها او لا حنث ولو دخل الثانية او لا بر فى يمينه لانها المحلوف عليه كما لو قال والله
لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما قال ان عطف العطف من جهة ان الاول منفى ليس
بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا للاخر
يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى
او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه
حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوعه او فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين
ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة
وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن وللحاجة

الى

الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم
يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان
جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما فى قوله حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان
ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها
جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب
ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم
بها يقتضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق
الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل ابى حتى آدم او فى الواسطة كما فى قولك مات الناس حتى
الانبياء ولا يتعين العاطفة الا فى صورة التفصيل مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب اذ الاصل هى الحال لان
العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه
من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو
ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكرا ان يعيش وان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فيها ونعم فى المعنى
نوحيا بالتقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فافهم **قوله** وان دخلت
الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون للجر والسببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض
اى التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك ان يكون
ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لاشتمال ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده
كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى
تستأنسوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه
داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم
قوله والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى
اى للفعل الواقع بعد حتى كون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ وسببه يكون مقصودا
بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة اى كى ادخل الجنة فاذا اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل
الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا الامر
فساد ما قيل فى المناسبة من الغاية والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما
ينتهى بوجوده على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر الامتداد والاخر
اعنى المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير ذلك
غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى فى المعطوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل
الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان تترتب
عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وتوضيح ذلك فى الفروع فلو قال
عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب

يصلح متعلقا له فلو أقلع عن الضرب قبل الصياح فتعتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال
عبده حر ان الحق هي تغدي فهي للسببية دون الغاية لان اخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه
بل هو اداة الى الاتيان فالمراد بصلوحية الانتهاء اليه ان كون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح
لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد تقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب
وما ذكره المصنف اقرب فالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا
للتغدية لانه احسان بتغدي يصلح للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد
او عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل
حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الاشكال فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن
ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فظاهر واما السببية
والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور
سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة
من شخص اخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وهي ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في
كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان هي للعطف المحض
فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتب وظاهر كلام فخر الاسلام والمصنف انها بمعنى الفاء لمناسبة
الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت
او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى والاتصال والا فهي للترتب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى
متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى
وقال فخر الاسلام اذا اتاه ولم يتغد شهر تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد شهر
تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقت اخر فيتغدى عقب الاتيان من غير تراخ
والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة
الى ما قال ان المسألة موضوعة في الوقت اي ان لم اتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا
ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب
حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم اي ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل
وحرف النفي حتى لا يدخل في خبر النفي لنفسه المعنى وبطلان الحكم بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام
العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعملوها
لمعنى الفاء لمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق
ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رحمه الله ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا في الفقه
فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتأول صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتب
مثل الفاء لئلا يكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب

اليه الامام العباني لان الترتب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستغناء
بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا ولو الباء
للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله مثل مررت بزيد فالصقت مرورك بمكان يليق به
وللاستعانة اي لطلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال
انها راجعة للالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فكونها هنا للاستعانة تدخل على الوسائل
اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيوع هو الانتفاع بالمملوك
وذلك في البيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة
التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق وجه
ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به جميعا بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة
الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة كون بيعا والكر ثمنا ثبت في الذمة حالا ولو قال بعت
كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس
المال في المجلس نحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف
في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان ولا تخرج الا باذني في معناه الاخرجا ملصقا باذني
وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج
خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون
هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سبق ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز منه تخصيصه الا ترى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة ولا اتيك
الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم
في الازمان والاحوال ان ما ذكره في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة هو نكرة في موضع النفي
فتعم ليس كما ينبغي والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله
الصدر ورد فلا يحتاج بالشك لقائل ان يقول هنالك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج
وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان
شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا
الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما
وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي وفيه خلاف لان دخلت في الآية
المسح المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود
فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه
ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا

لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس
وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة تملي انسب الى الشافعي
ولهذا قال جار الله ان المعنى المقصود التبعيض والمسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد
ظهر ان التبعيض فان الشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال
في الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الله عليه الى انه ليس بمراد لحصول الاسم بمن قبل الوجه مع عدم تأدي الفرض
اتفاقا فالمراد بعض مقدر فصار مجملا فبينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب
الشافعي بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب
فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليدين في التيمم
مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة كيفية ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف
عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نسخ بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل للشرط
يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
بالله اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط
بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة
اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على
المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فحمل
عليها بدلالة المال وعنده الشرط ملاقا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما
يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على
اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى ثبت كل جزء من
هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط
والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على
اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف
فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فتجب التوزيع ولو قالت طلقني
وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب بانخها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل
على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتها فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد
طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها
بعض الطلاق شيء قوله واما من فقد تكون للتبيين وللتبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء
الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك
وهذا ليس بسديد لاطباق ايمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية
والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء
بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التخيير والتأجيل

فذلك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التأجيل
او التوقيت صفة لوجود لا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبل قوله ثم الغاية
اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد
الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فيجوز ان
يقع على اول الحد وان يقع على في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية
وفصل ابن الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او مجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي
لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمك او لا كالبستان للحائط واعترضوا بان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستعمل المغيا
لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمك يتناول الاكل
الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام ام لا فان
تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها بل لاسقاط ما وراءها
فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل فجرم الوصال لوجوب
الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مخصوصا فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال
في رمضان وجوازه في غيره قوله وان لم يكن شرطا جوابه الجملة الاسمية التي مبدأها قوله فصدر الكلام
وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول
في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان
المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او خارجة وغير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي
ان يكون جزاء قوله ان تناوله هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو
جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المؤلف قوله وتخصيص ولسلامة ما اختاره المصنف
من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على
الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره
قولنا قراءته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا ان القول بكونه حقيقة في الدخول
فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة
الثاني ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمك دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم
ان الصدر تناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل قوله هي غاية لاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة
وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى
ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فيجعل داخلا
في الوجوب اخذا بالاحتياط ولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد ولانه صار
مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية لاسقاط
وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم لمجموع

الى الابد كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل بكون قوله الى المرافق متعلقا
بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط حقيقة
واتصل ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مستقين الى المرافق فيخرج من الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل
والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ابو بكر الدبوسي ههنا
بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق
بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان
لا يثبتان لا بفعلين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على
العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه
المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد
الذي هو الاول منها جزء منها فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء من
الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة
التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم
ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة له على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة
حتى اذا ضم اليه عشرة يلزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد العاشر
وانما النزاع في انه هل يدخل كلا منها او احدها ويدل على ذلك انهم لم ينكروا كون قولنا ما بين واحد الى
عشرة ظاهرا ولا بناء على انه اوجب ما من الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرها والثاني لا يتصور
بدون الاول فيلزم ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فانه يقع الثانية وهي لا تتصور
بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ولو بلغوا الوصف للغة لم يجز للواحد
ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التفاضل انما هو من وصفي الاولية والثانوية لا من
ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما قال ان كون
الاب في الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة لان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة
لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لحكم الوجوب وضده هو يدخل الغايتان الاول والعاشر لان
هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده
فلا كونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا
بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى
سبعين اليكون ابن تسع ستين لجز زفر قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم
طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار
ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه
متعلق بالجلت الثمن وعدل عنه هاهنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل
مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك ابتداء لما وقع في اكثر

بحكم دخول الغاية تحت حكم المغيا لا مجازا كما الفي وفيه اشارة
الى ان المخرج عنده المذهب الثاني من المذاهب الاربعة

بدون الواو

نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف
رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل الا نفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن
في الاجال اليمين قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد
وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه
وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله في للظرف بان يشغل
المجرور عليها اشتمالا كائنا او زمانا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في الدار ومثل الصوم في يوم الخميس
والصلاة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي
الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به بمعنى تعلق
الفعل بالمجموعة الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان سوى الصوم الى الليل ثم
يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء كما في انت
طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وبخالف هذا
ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في
غد ويكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله قوله تطلق حالا لان الكلام لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع التعليق
في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في
دخولك الدار بحذف المضاف واقامة استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار
اي وقت دخلها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع اولى استعارة في للمقارنة المعنى بالشيء للشيء بان
الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم
تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتحقق ما قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق
بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو تمالا للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو تمالا
مع نكاحك بخلاف ما لو تمالا انت طالق ان تزوجتك قوله لما يقع تفريع على كونها استعارة
للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصلح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات
دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم
بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت
طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة
معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والا لصار انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه
ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله
انت طالق في قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى مقدور الله فصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد
يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك هذا استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف
اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا يصح
لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدور ... رأت

واعلم ان كون التعليق بمشيئة الله تعليقا قول ابي حنيفة ويوسف رحمه الله وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه كون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق من التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله فهو ايضا مبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا يظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وعلى هذا حكمه وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذا الكلام للتعليق بل للابطال وان سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة فلاستثناء والاثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق لثبت مشيئة الله لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله فانت طالق طلقة في اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقي لا يطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئة الله تعالى اياهما فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى غير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يقدر حتى بقي التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة الى ما انصرف اليه المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين قول اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بعض اسماء الظروف لما تعلق به مسائل فقهية شرعيتها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء هي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفت للواحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف عائد اليها واحدة صفة للواحدة وقبلها الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي ولا فاعل الجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر

لا يظهر مشيئته

او ما شاء الله

والملائكة

لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله مع الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم

ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاضافة الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قول عندي الف للوديعة لان الحضر يدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا دلالة على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت قول كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه قول ان للشرط اي للتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قول فيقع في اخر الحياة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ذاتان مباينتان يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط لحقيقة التعليق ويكتفي بوجود ذلك عند المعلق كما اذا علق الطلاق بمن توجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتهما لان التعليق ممكن ما لم يمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قول واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا ما الشمس كورت واذا الجحيم سعرت واذا الجنة ازلفت ومنه يحيى الجيش وهو يخلط بسمن وافق وخاض الجيش اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتحمل اي ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل وكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا متحملا متعففا متديا فالان صرت مقترا وقد عدمت تمولي متحملا متعففا متديا اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت اكل شحم مذاب وشارب غفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على اقتضاء الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه وكان امرا لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على تحمله فيأمن مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل

لانها مع

مباحث كلمات الشرط

لم ما يشترط

قوله واذا كرية الى محصله الكسب مدعوا عند الكوفيين ويدعى شخص اخر عند النحاة

مباحث اذا

اذا جر

اذ ليس المراد تعليق القسم بنشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل
لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا
خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لمرجوك بخروجه بمنزلة تعليق الجزا بالشرط الا انهم لم
يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك
اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى
معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة
الشعر تشبيها للتعليق من جملتها بما بين جملتى ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط
من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال ففى استعمالها فى الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة
والمجاز لانا نقول هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول
مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذى ياتينى او كل رجل ياتينى فله درهم
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو اعتبار التنافى
عند ان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من
عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلا يخفى فساده
للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق
فى الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة وامر منتظر لا محالة اى يقطع بتحققه فى الاستقبال
مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وما توهم من دخول لامر
كائن فانما هو من جهة انه قد تستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل
فعل المضارع واسم الفاعل كذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل فى الشرط خاصة
مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والاظهر ما
فى ان متى كلمة شرط تجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار
عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متضمنا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو
على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متضمنا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندها اذا مثل متى فى انه لا يسقط معنى
الظرف وهو مذهب البصريين وعند مثل ان فى التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة
رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول
لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية فى المجلس
وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا يرتفع بالشك فان
قيل طلقى نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت وقع
الشك فى تعليقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس فى طلقى نفسك انما ثبت على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة فاذا قرن باذا شئت كون الشك
فى انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعلق بالمشية فى جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يعين

من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاول
شرط والا انها تدل على احوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا اضيفت
اليها ما نحو كيف ما تصنع فالمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير ان يكون من اسما الظروف
او كلمات الشرط وذلك انها للاستفهام اى السؤال عن الحال خاصة لكن لا نعنى انها لم تبق فى مثل انت طالق
كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا تريدين ام
باينا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف
انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى
الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى
الاستفهام واستعملت اسما للحال لما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنيعه وعلى هذين
الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا و
منجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى البسوط
فى مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابى حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشا فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق
الكيفية بصدد الكلام انما هو عند ابى حنيفة قوله وتعلق فى انت طالق كيف شئت الى يقع واحدة قبل المشية فان
كانت غير مدخولة بانت ظاهرا بعد وان كانت مدخولة فالكيفية اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض
الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفى المدخولة
يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا ومع هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضى العدة
وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض
الى مشيتها واما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف
يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض
نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قوله تعالى كيف تكفرون بالله
الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا
يكون محسوسا كالمعرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لا يوجد
لما لم يكن محسوسا كان معرفته وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفته ثبوتية الى معرفة اثره ووصفه
كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل
واما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذلك
بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعها بان الكلام فى التصرفات
التى هى اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية
تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قام بشئ اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك واما
رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفيته لا بخصوصها والمتعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية
فصل قوله قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعى

متعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حر يقع الطلاق
او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع عقيبة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال ليزول بها فهام استتار المراد والتردد فيه قوله ولا استتار اي لخفاء المراد بالكناية
وقصور معاني البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبة الى الزنا مثل زنيت
او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم
يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم
عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته اماله الكلام الى غرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان
تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون موقوفا لموصوف غير مذكور كما تقول سفر
غرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وتوصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي ولذا قالوا
وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الصفة لان صفة
الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها لكنها
شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة
هي الوصلة وهي متنوعة انواعا فاختلفت كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه واستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة
النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم
كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان معناها اللغوية ظاهرة
غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها
ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن الا التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة
المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا
ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد
استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف
وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم
للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى لازمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه
الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا تكون
بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد من الكناية هو اللازم
بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى
الحقيقي فلا ينافي ذلك لانتقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر
مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول
المراد باللازم هنا ما هو بمنزلة تابع الشيء وردفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة
حال او نحو ذلك وهنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا نفاق انه لا يكون مقصودا ولا

ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طول النجاد كناية عن طول القامة
او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة
البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس
فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء اخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع
لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات
الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات
بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها
على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل قدمي الدراهم
او الدنانير او نعم اي حالي عليك وما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب هذا الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات
واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما
على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها
فلا حاجة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة
فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد على السبب
ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة
والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول
فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق
اطلاق المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيتحقق المبالغة على ما مر في باب المجاز فظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط
في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا
بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة
وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي واعتدي لاني
طلقتك ففي المدخولة ثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها ثبت الطلاق علما بنية ولا تجب العدة قوله
وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل
الا انه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك
ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي اتية هنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة
او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة في النساء في الجمال او منفردة
عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى
عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المجاز

لكن كناية باعتبار استتار المراد به **قوله التفسير الثالث** اللفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب
الظهور والخفاء باعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه
مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد
سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا
وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بقوله تعالى
يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما
متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهورين المتاخرين انها اقسام
متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحمل ظاهرا وفي النص احتمال التخصيص
والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ ويجيء من كلام المصنف
ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اتى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان
الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور وقوله
بان سيق الكلام له دال على زيادة الوضوح في النص هو كون مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ
على معنى شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت
رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب
التاويل من اولت الشيء صرفته ورفعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر
والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا
يحرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم
فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل احتمالا ابعد دون المفسر
لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال
التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة
ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتاويل
ويمتنع ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث
قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح
بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتاييد يدفع عنه
احتمال النسخ والانتقاض ثم ان وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا
للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل
التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل واقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام
والتاييد **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام
الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا
الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثلا آخر يكون الظاهر

باعتبار

باعتبار اللفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي
انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد وثنتين ستين وثلاثا ثلاثين واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر
في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث
ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية
كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية
متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد
كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء هذا يوافق ما قررته ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد
على مجرد الاثبات والنفي وذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب
وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام اد واعن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظر ان
الاول ان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف في تمثيل
بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله
عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما
وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء
من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وبنى
هذا الاعتراض على انباء ان الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله
الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة
جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص نصا مفسرا
وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه
لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما يفيد الحكم واعترض
ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب
بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة
على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا اتينا بالامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
بل الجواب بان الاستثناء ليس بتخصيص فانه قيل ان قوله فاقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع
الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى
محكما لغيره ويشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وهذا بعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم
قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق
ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل
الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح

الاول للمفسر هو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم

والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع فيحمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص
فى مدلوله يحتمل التأويل بان اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيحمل به قوله
واذا خفى اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما بنفس اللفظ او لعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد
بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا
والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلاختلاف والمشكل ماخوذ من الاشكال وادخل فى الاشكال وانتكاله
بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغى
ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا
الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء الا
مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق
به الحكم يثبت فى حقه الحكم كالقرآن فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقطع فله مزية على السارق بالليل
فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان النقصان فى ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص
فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله
بالماء فى الوضوء حتى لا يجب ادلى من العكس لان التطهير وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة
فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف
اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فما يصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين
دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كاية السرقة فى الطرار
والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا الا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه
باق بعد وكيف ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع
ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف وبدون قوله او لاستعارة عطف على قوله الخفى
فى المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها فى
صفاء القوارير وتشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والتشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة
مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج نكات استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل اخفى المراد من النص
اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك
او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربو قوله
والمتشابه وهو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات فى اوائل السور مثل الم سميت بذلك تسمية للكل
لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع فى التكلم كل منها عن الاخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز
لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوها مثل العين والقدم
والسمع والبصر والمجىء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع
معانيها الموافقة لما فى الشاهد على الله تعالى لتنزهه من الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه

يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفية وبعضهم يحمل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن
القدرة او يحمل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر فى مفرداته تشبيه فلا يكون من
من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال فى الشاهد
والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا نقطع بامتناع الجارحة
والجهة فى حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال فى المخلوق ربما يكون
نقصانا فى الخالق وقد يقال ان التنزه عن هو اهل الرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان فى العقيدة
والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية الظلمة
كما قيل ولاحتراز الاهيبة وجلالا والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا
انه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله
تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لانا نقول الكلام فى الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام
قوله وحكم الخفى الطلب اى الفكر القليل ليزيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل
التأمل اى التكلف والاجتهاد فى الفكر القليل ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء فى المشكل اكثر وحكم المجمل
الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يعتبر به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكاة
وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة ولذا قال عمر رضى الله عنه فسح النبى صلى الله
عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربا فيحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية
ثم تامل لتعيين البعض وزيادة طلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته
بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله وربما يوجهون على قراءة الوقف
على والراسخون فى العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه
لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين من الطريق والراسخين فى العلم
اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه خطة الزائغين بقوله
تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله
وجعل اعتقاد المحكم مع العجز عن الادراك خطة الراسخين بقوله والراسخون فى العلم يقولون
آمنا به اى نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين
فى العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال والراسخون فى العلم الثانى ان
ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا
للوقف على الا الله يكون يقولون حالا من المبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والمذكور
فلان الاصل وهكذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل تقدير المبتدأ فى جميع ما هو من هذا القبيل
وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان
يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعنى الراسخون لعدم الالباس قوله كما ابتلى لما ذهب
بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا

وتخصيص الحال اعني يقولون بالعطف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه هو
من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك
دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشارة الى الجواب بان فائدة الخطاب
بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل
لان العلم غاية متمناة يتكلف بطلبه وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم
شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين لما
لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما جذوى اي نفعا لانه اشق
فثوابه اكثر فان قيل ما من اية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم
وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا
بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم
وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين
وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانما عن علم تاويل وقد يقال
ان التوقف انما هو من طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا
يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه يجري لا ينقضي
عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآلئه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هنا قيل هو معجز للعقل
ايضا [illegible] مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي الا شبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد
القطع وجوابه عنه تقريرا لاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد
اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني
المفردات والنحو لمعرفة هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية
كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور
المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان تكلمت بطريق الآحاد
والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع
ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء ولو تقرير الجواب انه ان اريد ان
بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل
المذكور لا يفيده والا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات
لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض
والسماء ونحوهما كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول كقاعدة ان فعل ضرب فعل ماض فيجوز ان يوقف منها بالدليل
القطعي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما
من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف
الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم

عدم

عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل
هو المراد به وحينئذ على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته على ان الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم
قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات
ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي لزوم
[illegible] انه حينئذ يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد
لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اوردوا في مثال هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقدم لا للتقدم
الناجح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام من التقديم والتاخير ليس بشيء لانهما معا شرط واحد
واحد ولا يعدو رافعا قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقدم لا يخرج
من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقدم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء
فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو ضمير جمع
قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان
الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل
والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان الكتاب يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقلي لاحتياجه
اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى
اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيد
للقطع بعد له تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه
انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغالطة ودليل مسند مزخرف
فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة الموهمة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة
والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات
لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم
العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالحكم اي كما يعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه
قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل [illegible] في كيفية دلالة
اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وجه ضبط ما ذكره القوم
ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة
والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التنبيه
وعلى ما ذكر المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون هو الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون
كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام لاجله فتسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى
لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فلا دلالة اصلا والتمثيل
بمثله ناسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة

او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة وانما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكر مفهوم من كلام القوم وماخوذ
من اشتهر وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزعمه بيان ان كلا من الموضوع
له وجزئيه ولازمه ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن لما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس
الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى [illegible] للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الا
مثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه اشعر عبارته الاول
ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق هنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون
نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة
بين البيع والربا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة
بيع النقدين مفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب
رد الزائد في الربا وفي كلام بعض الاصوليين ان المعنى المسوق له هنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان
مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد بالتبع افادة هذا المعنى لكن الغرض اتمام معنى اخر كما
اباحة النكاح هنا حتى لو انتفى عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى
كانتقاد بيع الكلب من قول عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة
الربوا التفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان الثابت بدلالة
النص اذا لم يكن بين الموضوع له ولاجزائه ولا لازما فدلالة النظم عليه ثبوت به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة
اللفظ التي للوضع فيها في الثلاث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من عند القبيل
ولهذا اشترط في فهم العلم بالوضع ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم
لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد
في اللواط وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا ان الجزم
بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة
فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد
الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة
مع تمامهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان
مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى
من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند [illegible] متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة
الى الكل قوله وانما جعلوه كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم
المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة المعلول الى العلة [illegible] الى سبب الملزوم الى
اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبة الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب
ان يثبت اولا ليصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها

كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة بشرط مساواته لها كالدخان
على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصول النار والقمر والمطرد
لكليتها اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر
غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت للمعلول لكونه
تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل ان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان
كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال
العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كاللازم قوله للفقراء المهاجرين بدل
من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قول تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل عطف
عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعده اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل
فقيرا فنفي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في
دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استيجار لفقراء لاحتياجهم
وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد
السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة
ومعنى الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار
والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز تغييرا الى الخلف قبل تعذر
الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد حين افراد الموضوع له وعدم ذلك
حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والكلام للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية
قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام
قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا
اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل
حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال
اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت
بالاشارة ههنا من اي قسم الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل هذا الموضوع له لان عدم ملك
ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال
ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه عدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لا يجب ان يزول ملكهم ولا حتى يتحقق الفقر
وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد اي
الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان
مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء
اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان عدم الجهالة لا تفضي
الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد

في مجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله
لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته
آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعل طاعما قالوا والضابط
انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فلا باحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام
وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد قوله
والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام
بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفي الا حاجة
الآكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض
الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان تصير العين كفارة فان قلت
الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء
الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر
نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة
تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من
اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف وكسوتهم
عطفا على محل من اوسط ما تطعمون لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل
ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة
مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا من التقدير ومشتملا على زيادة البيان
وهو يؤدي الى كون المعطوف عليه اسمين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل
اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير
اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة
مساكين المقصود اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما ينصرف ذلك
من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصود اخراج من القانون
ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب
فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا يخفى انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا
يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه
ومررت بفرسه حماره قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة
ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتداء الصوم بعد تبين الفجر حصلت
النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية

بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا على السنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال
الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخازن السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول
امر الله تعالى بالصيام بعد الانجار وهو اسم للركن لا للشرط ايضا فينبغي ان يوجد الامساك
الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك
صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزائها حقيقة بان يتصل بها حكما بان يحصل
في الليل ويحمل باقيه الى الآن قوله ويسمى نحوي الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من نحوي كلامه
اي فيما تشمت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت
موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة نبه بالمثال على ان
الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب
الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة
لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة
لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة
المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم
عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قلت قبل البيان في جانبها لا اتحاد
كفارتهما بخلاف الحديث فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق
السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب
اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة
فيها لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة
النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه ان الجناية
في الوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال ان الجماع محظور الصوم والاكل
نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة بقائها
عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل
ورود النقيض لامتناع الاجتماع ثم ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا
قال الاعرابي هلكت واهلكت ثم ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة
الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف
منافع البضع حتى لو زنا عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنا ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب
في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعام غيره عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب
وعن ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج قالوا جماع ايضا نقيضه وعن ان قياس
صومها بفعلها في وجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة
وعن ثم ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما جعل شرعا لكسر الجوع بقهر

اي فيما تشمت بيان

جانبه بيان في

تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله
فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة متى
كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وماعز وغيره فوجوب الحد في
اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب
لوجوب الحد كيف وقد خفي مسئلة كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب
انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محترم مشتهى بل مع هلاك
البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته
على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا
لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب
بزنا الفتى والزاني المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول
يمتنع فيها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى
الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك
محل الزاني اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة
فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء
ومثل في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادة في الحرمة ضرورة
ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد
لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء واشتباه النسب كهلاك
البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر
في الحرمة لان حرمة الخمر لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد
قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف
يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه
البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه
والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة
ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا
اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه حينئذ
عند نقض البنية ظاهرا او باطنا تتم الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي
يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تنفق بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية
بدون القصد كالقتل الخطاء وبنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط
كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل ترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بما يبلغ كمال الجزاء في

بالعجوز والعقيم والتي لا ولد لها
اذ لا يتحقق هلاك البشر
وافساد الفراش قلناه

والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين
لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة صح

مقابلة

مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببا اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف
العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطا معنى الاباحة من جهة
الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين
المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى
الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة تكون صغيرة فتمحوها العبادة التي
هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما
كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى
رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالسنة بدليل قطعي وهو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار
والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضى به الشهوة قوله فان قيل
حاصل السؤال الاول ان المتعلق بالقتل المنقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند
ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطا من جهة ان المنقل ليس آلة للقتل خاصة بل للتاديب
وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادة كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل
السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة
في الاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر
في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل
من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة
الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل
المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي تمكن من الرجوع الى دار الحرب
فكان فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فثبت بالشبهة في الفعل
كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت
بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض
تقدم العبارة على الاشارة لكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات
عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض
بما روي انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان
قيل لا معارضة لان المراد بالنظر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون
ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلوة
وتركها اجيب بان النظر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين
ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا

لنقصان فيهم ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة لكونه تبعيا مستندا الى النظم
لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس واما
في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح
انه يقبله صرح بذلك شمس الايمة السرخسي قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة
او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم
سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطا فيعارضه قوله تعالى
ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فوجبت
على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص
خلف المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة
النص الوارد فيه قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم
ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة
لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص
العلة والى ان دلالة النص مغايرة لدلالة القياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل
في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه
يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة
والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس اذ لا اجماع على ان
دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل واحد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه
سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا ثم ان النافين للقياس قائلون بذلك
وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف
فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع
على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة
عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت
لاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه فاجر
للزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك
بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ
بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة
النص في بعضها نظر كوجوب الحد بالمواطأة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم
لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه
دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه البيع
لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله مملوكا له وسبب الملك هنا هو البيع

فان قلت

نفر

بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما في الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان
الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء كما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو اعم من الشرعي
والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف
عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية
ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت
وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فعلم منه
ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الايمة فقال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمها ليصير المنصوص
مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير
مستقيم لانه يحتاج الى القبول وردا للمنع وانما يحتاج اليه اذا كان هذا الملفوظ هو هذا المقدر وكانه
انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام السرخسي من ان الامر كانه
قال اشتر بيعة منك فاعتقه عني والمامور يعين فاعتقه كما قال بعته منك فاعتقه عنك
فان يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه
نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني
حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف
فثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول
ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا مأذونا
عاقلا قد اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض
في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق
عن المامور دون الامر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه
يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف وبنا بدرهم من الخمر لان القبض
ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يتم بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه
فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل هي الا به ولان الفاسد
لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على
لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات
جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة
المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى
الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا
او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين
لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى

نزع ح

فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان
مدلول اللفظ لا ينفك عنه ويتوالخلاف فيما اذا قال والله لا اكل وان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي
يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى
لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم
وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف
عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف
واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية
وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول نو... فان قيل تقرير السؤال
سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل
على ان يكون العموم في الاكلات ~~بمنزلة النكرة في سياق النفي بمنزلة المفاصيح~~ بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة
فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير
الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو
الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على فرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان
فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا
للتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع
بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه كما لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة
صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص وفيه ان دلالة
اي دلالة لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء انه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية
الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة
اللفظ على جميع الافراد بطريق النطق بل باعتبار ان نفي فرد منها يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله
فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص
يقتضي سابقة العموم فالمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك
او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق او ذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى
وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يفعل كل منهما بفعل
صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة
الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت
واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لان لزومه
الى عموم المقتضى ... وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه مقدما
على قوله ولذلك قلنا اقتداء الفخر الاسلام فاخره ليتبع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه
مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة نية الثلاث

في

في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت
طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق
اللغة فيكون كاللفظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق
يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء اذ لا دلالة
اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق
يتوقف شرعا على تعليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بالضرورة فان قيل
هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة
اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون
لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت تصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل
المتكلم في الحال وجعله انشاء التطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك
فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه للطلب
الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل
فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة اللفظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت
في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت
طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت
نية الثلاث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع
اعني الطلقات الثلاث بدليل انه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه
المصنف فان قيل فلم لم يجز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا ايضا في اجتماعه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلاث
كان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا
قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث
انما تقع بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد باعتبار ولا تقع نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص
ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز
اعني صحت نية الثلاث فتامل فان قلت قيل هذا معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت
واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاآت موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت
من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة
لا اقتضاء فصار بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع
مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه
يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا

لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء او لا يصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق
من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه
الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث
يكون مدلولا لها الحقيقي ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور
من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن
ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه
اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد
بهذا الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعث لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا
وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخلفه ممن يحكم عليها باحدهما وايضا
لو كان طلقت اخبارا لكان باطلا ضرورة لم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد
بما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا قصد الاخبار عن الطلاق السابق
وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكونه
غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة
قطعا ثم ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل بتعدد ملزومه
اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح قياسا على
تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وغيره شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية
بل سيجعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن
قول الشافعي ان ذكر الطلاق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال الطلاق هو صفة المرأة لا الطلاق
هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق من قبل الزوج ثبت بطريق الاقتضاء
فلا يصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس
بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق
الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلاث فيه ولا يدفع لذلك الامنع
كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول
وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه
صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلاث نصا انه اراد بالطلاق
التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات
وقع عليك التطليق ليس ابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون
الطلاق مرادا به التطليق فهو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلاث
هو قولنا بانه اراد بالطلاق لا نفس الارادة لانا نقول الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد

التنقيض

النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق
الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيا على صحة في التطليق لا صحت
هنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون
بمعنى لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد فقوله لكنه
اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قلنا نعم يعني ان صحة نية
الثلاث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي
الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة للحل الثابت
للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة للحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه
فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان
جنسا لهما قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا
تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما نوعه ذلك
في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء
العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الثنتين لعدم ثبوت
شرائط التنجيز وفعاله قوله وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين
جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم
فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يتغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون
بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالة لفظية معناه عبارة واشارة ودلالة
او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق من المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى
فانفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي فارسلوه فاتاه
وقال يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف
لم يتغير المحذوف الذي لا يتغير فيه عن المقتضى قوله قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو
ان يكون المسكوت اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة
وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرط المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف هنا وقالوا في اخر
ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر
لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط في المعدودات
وسكت عن تتبعها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بايراد صورة قد وجد فيها الشرائط المعدودة
مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله تعالى قوله ان لا تظهر اولوية ولا مساواة حتى
لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل
ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة
على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك

على الاجتهاد بالقياس صح

كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون معرفة الحكم في المسكوت عنه من الاجتهاد الثبوت بدلالة النص
في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كان بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه اذا توقفت
تأمل ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز
والا لزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين
لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس
بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني
فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع جوازان كون المقتضي للتخصيص
بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا تخصيص
لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفايدة حاصلة في جميع الصور ولا اجماع العلما على ان القول
بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه
في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فالقياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله
فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف
للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة
ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق بايجاب
الحكم مع انه للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في
اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد بما مر انه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق
ونفيه عن محل اخر المفهوم ويدل على اثبات شيء في محل اثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص
لغير المنطوق محل النزاع بل يتناول نفيا لا اثباتا قوله وهي اي اللام لاستغراق بمعنى ان جميع افراد
غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل
من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي تقييد شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان
يكون الشيء مما يطلق على كل تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليتقرر الدلالة على ما له تلك الصفة
دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالة على نفي الحكم
عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل
لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح
القاعدة الكلية وفيه نظر لان مراده ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور
جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فايدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى
فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فايدة من اثبات المذكور
وحده وتكثير الفايدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلا فان قيل فحينئذ يتوقف دلالته على النفي
عن الغير على تكثير الفايدة اذ به يثبت تكثير الفايدة انما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وذلك دور اجيب
بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفايدة عقلا وهو ان يعلم ان الدليل دال على الفايدة لا تكثير الفايدة عينا وهو حصولها

في

في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفايدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها قبل الدلالة
وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل ولم يذكره المصنف الثاني انه لو لم يكن
في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفايدة
الاخرى واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من غير فايدة مرجحة بكلام الله ورسوله احد
وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفايدة بل لاستقرائهم ان كل ما ظن ان لا فايدة للفظ سوى تبيين
ان مكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب
لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعتبر فيه الاسم لاختل المقصود الثالث يقال المرجح هو نيل
ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة
لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة وشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك
الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وهو عندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت
هذا استدلال على اثبات مذهبه ابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب
الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب كما ذكره المصنف ويصح ان يجعل
دليلا على مذهبه كما بينه انشاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية
او لا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا كيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة
في نفي الحكم عما عداه قلنا لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا
للتخصيص اما لا يخفى قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف
ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في
جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه مع طائر لسان القصد
الا هم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة
ويطير بجناحيه مع طائر ليبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى
تقرير ما يعني ان اسم الجنس جامع لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص
الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف
كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك
معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع الاستغراقية قطعية في العموم الاستغراقي
لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص
بالوصف على نفي الحكم عما عداه مشروطة بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف
دايما فيلزم انتفاء المشروط دايما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دايما فلان فوايد
الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول واذا لم تكن محصورة
معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من
انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في

مذاهب

في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرط ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا تخرج مخرج الاغلب
والسوال والمحاورة ولا تقدير جهالة او خوف او ضرر ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه
انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فايدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف
او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكذا من التخصيص بالوصف
ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي لنفي الشيوع وتقليل الاشتراك
واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات
الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص
وقوله لكان ذكره ترجيحا يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوايد
المذكورة مما يوجب انتفاء المرجح جوازا. ان يكون مرجح آخر غيرها قوله ولان اقصى درجاته
نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ
يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي: هذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما
بالتواتر وهو مشترك اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحمل الخروج
مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة
ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب
هو الاتصاف كقوله تعالى في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء المؤمنات في الغالب
والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون من الولدين ستة اشهر
فصاعدا وذلك اما هنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لهما من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين
الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولدي الامة قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة
وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بالعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا
كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله علامة طبيعية
فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء والا لم يكن شرطا فيه فبالضرورة
ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فيجيء ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار هنا
وبالجملة دلايل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة
بين ما ذكرنا اي بناء على عدم علية الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة
الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة
ظاهرا وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده
يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط هنا ما يتوقف
عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه
انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط
في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء لا يكون جزءا

في

في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان الجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او
معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت
طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب
بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر
فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع الى من لم يملك
زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكته من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة
عند استطاعة نكاح الحرة وكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله واحل لكم ما وراء
ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب
الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام او لا بناء على ما هو المذهب في البراءة الاصلية
لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد تعالى المراد انه لا يصلح مخصصا
اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر للخفاء فيه
واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز. بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن
لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم
يقم دليل على هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب
ان يثبت عند ثبوته وهذا يما ثبت قبل الشرط محال لجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث
دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الايات المتعددة في وجوب الصلوة
فان الوجوب مثلا يجب ان يثبت بالامر مع ان اثباته محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية
عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء ~~ان كان خبرا فالشرطية~~ وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف الحال حتى
ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط
والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على انتفائه عند
انتفاء كل واحد من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فالشافعي الى الاول جعل
التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء
حكما شرعيا ثابتا بالنص منطوقا ومفهوما وصار الشرط عند تخصيصه قصر العموم المقادير
على بعضها وقال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات
على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النص
ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم المقادير حتى يقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوب
تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم ان يحنث بالشرط
هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان
وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه

ظنا لما قرر في هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول
شرطا اشارة الى انه جاء في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط
او لا فان الحلف عند وسبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوبها
عليه اجماعا ويحمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه بناء على ان الاصل
متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب وفي البدني لما لم يثبت اي تعين الوجوب
قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط لكونه اجماعا والوجوب في البدني
اجماعا عين وجوب الاداء اجماعا . مثلا زمان الانكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب
الاداء فتعجيله قبل الشرط كون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل
الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في
صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يطلب الاداء
في حق القضاء لتحققه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال
فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا هو
هو انما تعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى
ان الحكم يتعلق كما بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا
كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف يعني اعتبار الحل والاباحة
للحل والمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد
ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انما منعت
عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صببت الماء الذي بين يديه فهذا
اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المنزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزم منه نسبة خلق القبيح الى الله تعالى
بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف
اليها لانها سببه كما يقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها
لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك
طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول
الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء
ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على
الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي تحقيق
البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها
لثبوت الحكم بالايجاب لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع

واورد على الثاني انه لو لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان
مرجوا لوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له غرضية ان يصير سببا كخطر البيع حتى لو علق
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق انشاء الله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال
ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث
مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول
ان اليمين انعقدت للبر ووضعت لا فضله اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا تكون اليمين
مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يلحق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند
وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب
هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون
شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر
كالصوم والاحرام يمنعان من ارتكاب محظوراتهما وبعد الانقلاب يصيران سببين لوجوب الكفارة
بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى
بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء
وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما وفرقه اي
فرق الشافعي من الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الموجب عن وجوب الاداء
فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة
وهو فعل يباشره العبد بخلاف هو في نفسه ابتغاء لمرضات الله فالمال لا يكون مقصودا في ذلك
بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود
بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية جميعا وانما جازت النيابة
في المالية لحصول المقصود الذي هو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر
ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود
في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران قوله وبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق
بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار
الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك
عن الثبوت اذ لا حاجة لتأخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس
لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك بحيث
يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول
على الحكم وتأخيره ضرورة انه تابع ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات
فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء

على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق
على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير الشرط قمارا وهو
حرام محض والقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات
القوة الحكمية لا ازالة الرق الباب الثاني من الباب الذي اورد فيه مباحث الكتاب في المباحث
المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي اللفظ
المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ
بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لا يحتمل الصدق والكذب
وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع
ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي
وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال حدهما معنى احتمال لهما لامكان اتصافه
بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب
عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر
والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث
الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا
دور واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع
ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى انه يدل على ثبوت
الحكم الشرعي من غير ان يحمل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يحمل الاثبات
مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بالبلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق
ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب
الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر حقيقة واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب
على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي
هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان
المعنى والوالدات ليرضعن يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك
في شرح التلخيص قوله واما الانشاء اما طلبي او غير طلبي ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم
الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول
بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما ويعرف منهما تمام
معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما قال هنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة
مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء
عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل
الاستعلاء ولهذا ينسب الى سلاطة الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون

والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر
يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب
الفعل على سبيل الاستعلاء قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز
بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
الفعل وبالاعتبار الثاني فهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والمامور والمامور
وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين
لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ لكن
يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان
على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها
عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف
قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل
قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته
والامر اعم صريح اللفظ ودون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع
مجاز في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق على الفعل مجاز عند الجمهور حقيقة
عند البعض حتى يكون مشتركا بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة فقد ذهب ابو الحسين البصري
الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه
الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول
والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت
اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل
النبي صلى الله عليه وسلم ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم
عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله على
الايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان على
وجه القربة او فعلا مبينا فالايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك
فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال
البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخالفين مقامان احدهما ان الاصل وهو ان الفعل امر
والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم
في الامر المتجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات فقضاها يوم الخندق مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله

واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله اوجب
فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه يجب
على الاصل وثبوته ثابت بدليل مستقل وانما قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة
احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول
ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه
راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين
مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان
والفرس وليس بمشترك بل هو اولى الثاني الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه لان امتناع النفي من
لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال لم
يأمر والدليل الاول تام لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح
اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق
حقيقة على الفعل بالكسر بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق
حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر
بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني
هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله
تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب
بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل
امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شأن اي قصد وذكر الامام
في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي طاعته
فيما امر به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه
سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة والشيوع
في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل
التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل
على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب
على ما سيأتي بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان الاشتراك
لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك عرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي
يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد
من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اي غير قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سيعرف واما من الاية
فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل فحصول المقصود

بالواحد

باولية

اعني

عنه

وهو اسم

الاسم

ترجيح كون الامر حقيقة في الفعل

بالواحد

المقصود

بالواحد وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو
خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق
المترادف على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد القول بان الفعل في الدلالة على الايجاب
خلاف الاصطلاح لانه يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني
انما هي العبارات الافيدة وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا
الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب
ان يتحقق بالصيغة لا يحصل بغيره كما كقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغتها وكلاهما
ضعيف لان الحصار الموضوع للفظ وفائدة بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب
لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم
في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي تجارد الدال
عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم باهتمام واما
الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم صلوا
كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله
واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث
هو مبني دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل
فالموجب هو القول لا غير شرعا فرض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله
عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى
صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فالقينا قال عليه السلام ان جبرائيل عليه السلام اتاني
فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي
انهم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل
موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعه في البعض
موجبا للفرع من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي
لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر
اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند
الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده
في تعيين المراد وعند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب
والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب
فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا والتأديب هو قريب من الندب الا ان الندب لشؤون
الاخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق
بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع

الاصول والعمل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق

تقطيع الترادف

قوله فيه حيز المنع فان الدال الايجاب موضوعة للدلالة على المعاني مع انها ليست من جنس القول

غالبا او اطلاق الرب

ويستغني بها يحصل

ذكر كلام

دليلة ولم تقصر على التمتع في البعض دليلا

الفرق بين الندب والتأديب

وقوله الخلي اي انكشف جعله للنهي لانه استعمال تلك الصيغة
حتى كانه الخلاء بالصحيح قبيل الحالات التي لا رجاء مع صح

تحقيق

تخويف وقوله كلوا الامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة
قوله بسلام آمنين في حصولها وقوله القوا اعتقاد لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال
والتكوين هو الايجاد وقوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان
موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب الفعل ولا التفعل واحد اثم عارضه بانه لو كان موجب الامر
هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة
القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في اسامها
او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني
ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا
بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا يحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف
وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي ثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب
او غيره ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك
جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف
فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق من الفعل والتفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال
ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل
الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية هذا الاطلاق قوله وبيان العاقبة ولا تعتد واهكذا
وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذر والحق انه سقط عنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا
وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا وليأس نحو ولا تعتذروا وقوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه
يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام
والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا يبني القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على
ما نقل عن الشافعي او بينهما ومن الاباحة او من الثلاثة ومن التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج
ولا يبني القول باشتراكه معنى من الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد
يعبر عنه بترجيح الفعل او من الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه
عندنا ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد
على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل واذنا المتيقن اباحته وقال
ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من
رجحان جانبه على جانب الترك واذنا الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع من الترك امرا زائدا
على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت
من وجه دون وجه فمن جعله الاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول
ولما كان هذا اثباتا لهذا الشرع اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها

بيان بالانتهاء

قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية فخوف فهم مخالفة الامر هي ترك المامور به كان موافقة وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او
العذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر هي ترك المامور به كان موافقته الاتيان لانه المتبادر
الى الفهم لا عدم انتفاء حقيقة ولا حمله على غيره ما هو عليه بان يكون للوجوب والندب مثلا يجعل على غيره
يقال خالفني فلان من كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امره او امر النبي
عليه السلام ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمامور به فسوق
الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا
يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور
في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر بقوله فليحذر هو اول المسألة
وعين النزاع وعلى تقدير كون امره ماما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب
لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه
لا معنى هنا للندب او الاباحة بل الحذر من اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غيره دلالة على
معهود فيكون ماما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا نم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب لا نزاع
في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة
الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضية
في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله تعالى ورسوله جمع للتعظيم والمعنى
ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل تجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى
من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد هنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه
اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن
سبع سموات في يومين اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فيتعين
الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد
من الامر هو القول دون الفعل والشيء على ما ذكر وفي قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك
لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل ويشبه الحجج الحكم
الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم
بندب فعل او اباحته حينئذ ثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى
وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد في قوله من امرهم
هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم
من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله

وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ان يكون

من الامر

قوله كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه

تعالى ما منعك ان لا تسجد اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء
داع الى تقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب
ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انكم طالبتمونى السجود نعلام اللوم والانكار فان قلت هذا يدل
الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك انما النزاع فى كونه حقيقة
له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجد والآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك
امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة
يستعمل فى غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب
اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب
اعنى تاثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المامور به من غير امتناع ولا توقف
ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته فى تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول
لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه
حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم
يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب
التكليف ايضا ازلى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مامور بذلك وبعضهم
على ان الكلام الازلى لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اى سواء كان قوله كن فيكون
مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعنى امر كن اما على الثانى فظاهر لان معناه
نقول له احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود حقيقة واما على الاول فلانه جعل الامر
قرينة للايجاد وتمثيل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود
مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فعلى هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود
مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل
امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين
هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من
كان الناقصة واذا كان كل امر من الله طلبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشيء فى امر التكوين
وحصول المامور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف
لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما فى امر الايجاد
وحينئذ يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشيئة الله
تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار لحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل الامر
بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب ينفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة

فصار

فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر بوجوب
وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا بتكليف يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا الجهتين فاثبتنا
بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجود الى حين اختياره
فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب طلبا فهو بحسب اللغة لكنه
حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد
صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى الطلب اذ وجود الفعل وارادته مع المنع على من النقيض وهو ايجاب والزام
لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم من الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى
الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم
والعقاب لا بمعنى ارادة الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى ولقائل ان يقول الاسلم
ان صيغة الامر فى اللغة لارادة وجود المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون مهما يحصل المامور به
فى اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها ظاهر لا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد فى نفس
مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة
تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة
بوجود الشيء على ما تبنى عليه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام منها
قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص مستحق الوعيد
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا مكثا طويلا والوعيد على الترك
دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب فى مطلق الامر قلنا
من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب
فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع من تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه
لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير فهذا القدر
كاف فى اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى موجب الامر بالشيء
بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره
وللقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر
بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف من الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فسابق شيئا
وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية
لجواز ان يثبت الندب والاباحة فى الآيتين بمعونة القرينة وهى ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع قبل العيد
فلو وجب لصار قتاليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسى ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله
للايجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة

وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين
والوجوب عند البعض وذهب البعض الى الوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض لانزاع
فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب
فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس فى صيغة الامر لوجهين
احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان
الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفى مثل امرته
بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة فى هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض
مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ امر على الصيغة
المستعملة فى الاباحة او الندب كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز
وهذا ما ذكر فى اصول ابن الحاجب ان المندوب مأمور به خلافا للكرخى وابى بكر الرازى وهو الجصاص والمباح
ليس بمأمور به خلافا للكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به
ولان اهل اللغة متفقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافى كون صيغة الامر مجازا فى الندب
واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند
الكعبى فالمباح واجب لكونه ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا لزم كونه واجبا
عينيا لانه يجب ان يكون واحدا منهما من امور محصورة معينة والمباحات التى يحصل بها ترك الحرام ليست
كذلك فهذا محل جيد لكلام فخر الاسلام لو لا انه لم يذكر الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى
والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو فى صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام
بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة
فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديه الى ابطال
المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى ولا يخفى فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اى دل
عليه بلا قرينة ذكره والتاويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس مجازا بناء على انه يجب فى المجاز
استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز
وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند استعمال اللفظ ان استعمل فى غير ما وضع له
اى فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة
بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها
فى الندب والاباحة من قبيل الاستعارة لتكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لتكون حقيقة قاصرة
فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك
وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز
الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد
بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية

كا

لكون جواز الفعل

كالسقف والبيت والحاصل ان ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع
متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى
ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعل جزءا
وقاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره
على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل
وجواز الترك مرجوحا ومتساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة تطلب الفعل ولا دلالة لها على
جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل
على حرمة الترك ولا خفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك
فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها
فى الاباحة والندب استعمالها فى جزئيها الذى هو بمنزلة الجنس لما ثبت الفعل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة
اللفظ وثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل
مع المنع من النقيض والاثر الثابت اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك وكونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه
بحيث يثاب فاعله ويعاقب ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من
ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على ان الوجوب هو عدم الحرج
فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وان المأذون فيه جنس الواجب المباح
والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق بهذا المختصر
الا ترى ان قولهم الامر صيغة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه
لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة و
ازدحامه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكره
من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان
يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزءا فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا
بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع واراد منه
فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كان طريقا
فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد
جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم
كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك
بل يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق من صيغة افعل والافعل
عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل
مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق من قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذا المراد به انه يستعمل

في جواز الفعل قلت المراد كونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد كونه للاباحة
انه خال من ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويصيد حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان
والثاني في الصيد ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب
هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما
فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان دليل جواز الفعل وامتناع الترك
ودليل النسخ لا ينافي الجواز لان ارتفاع المركب بارتفاع احد جزئيه يبقي دليل الجواز سالما من المعارض هذا على الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وما اصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة
امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب
وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز
في اطلاق واحد قوله مطلقا عموم الفعل شمول افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة
في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر
مثل صلوا الفجر قبيل زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ونفيه فان في مثل طلق نفسك
لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير البحث
على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة اقتسامهما الجملة غير لا خلاف في ان الامر المقيد
بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه
يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو
من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل ايجابنا هذا عام للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانه قول بان
لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار
بل انما سأل لاعتبار الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات
وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر
وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث
الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المتبادر من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه
عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار
لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة
او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع وكونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات
تخص لكن يحتمل ان تقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود
من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى

الوجوب يدل ح

يجب العود الى الصلوة في كل مجلس ح

وان

وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف
دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لان مطلق
الامر المطلق والمعلق بشرط او المقيد بالوصف لا يلزم تكرر المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي
وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف
مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا المطلق لا مر لان الخصم لم يدع انه المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف
قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد من قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف
يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار
فطلقي نفسك ولذا جعل في التقويم من هذا المذهب بان المطلق لا ينفي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر
فان قيل كيف يؤثر التعلق في اثبات ما لا يحتمل اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ من مدلوله
كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط
الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل الخصوص والمرة سواء كان مطلقا
مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ادخل السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما
يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه
لا يوجب التكرار ولا يحتمل سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه
وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر منفرد والمفرد لا يقع
على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين واعتبار المعنى المجموعي فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس
والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل ظاهر
الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين وثلثا وعشرة ايام او كل يوم ونحو
ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرنت بالصيغة ذكر العدد وفي الايقاع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد لم يقع شيء
واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد
فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد
اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل
قوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة وقع بسارق
السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في اختيار هذا على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل هو
السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد
فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي
يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى لم يحتمل مصدره السارق الذي

من حيث المجموع ح

يكون الوقوع ح

كل فرد له معنى ح

عدم ح

هنا ح

سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق
على اخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالا
فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يده واحدة وهي اليمين بدليل الاجماع والسنة
قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب
لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء
هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة
وقطع اليمين مرادا جماعا فلا تدل الاية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل
كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه
ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله لا نزاع في اطلاق القضاء
والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج
الاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات
الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا والا
والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا ثبت على انه لا يشترط الوجوب عليه
ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف
وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول
وقيل لعذر كالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة مذكور على
الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء من تعريف الاداء بقوله
او لا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء
وان قوله في تعريف الاداء او لا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا من القضاء فانه واقع في وقته
المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند الشافعي
قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء من اقسام المامور به
موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب
بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ
يصح عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان
الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها فاستقام
ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة
على هذا الحاجة الى ما قال ان الشرع شغل الذمة بالواجب اشعارا بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة
حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة
او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين اداء المثل في الافعال والاعراض
ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم

اداء

اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم
اداء النوافل واعتبر في القضاء الواجب الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك
واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض ايضا بعمومه
قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا من صرف دراهم الغير الى دينه فانه
لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد هما من رب الدين وكذا اذا نوى ظهر يومه قضاء من ظهر
امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى
فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال
ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا
ولهذا قال نحو الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم اخر
هو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة كالندب بمعنى ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به
فان جعل امرا اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام
موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على السوية او مساويا له دخل في المامور الواجب
والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب
اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف
اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون
الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام
هو انه قد يدخل في الاداء قسم اخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها
مشتركا من الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فتكون حقيقة
في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب
باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر لا صيغته وانه
اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا
او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت
بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية
ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله يطلق كل منهما اي من الاداء
والقضاء على الاخر مجازا اشعارا بتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي استقاط الواجب
كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس
واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاستقاط والاتمام والاحكام
وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه مبني عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين
دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل
معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدا مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ

تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف
في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام يجب بالدليل الذي
اوجب الاداء احتج الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة
مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام
ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذلك الجهر بالله اكبر عقيب الصلوات في غير ايام التشريق
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا معرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل لا بنفسه اذ لا مدخل
لشرف مقادير العبادات وغاياتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب
ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول يسمى قضاء لكونه استدراكا للوجوب السابق بخلاف الواجب
ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسبب دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو تقصير
ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم تشرع اقامة الخطبة
مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة المهمات والاوصاف هو الوقت
ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقي اصل العبادة
مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات
والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى
بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع
التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان
فالذي قوبل به شرف الوقت الغاية قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت
واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام
القوم ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت
الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما فهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت
مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت
اخر من غير تعرض لشيء اخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما
على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه بنى في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب
بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت
لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا
عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة
ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد وليل

مبتدا لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب
المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر متضمنا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس
لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير
ولكانا سواء فلا يبقى بالتاخير لانا نقول معناه صم بالصوم وبايتاء يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي
به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كون اداء فيه ولا كون
صوم اليومين سواء وقوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان
فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا
بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم
مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق
يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقرير مشعر بان
المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا كان المناسب ان يقال
السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد الجديد هو قياس المنذور
على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية
عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة
تعبيرا باللازم من الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع
الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه
يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام
ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة
شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما يثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا
بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا ناقصا
وكان هذا احد الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة
بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتاد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني
على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه
وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها فيكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه
مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة جاز اداؤها بدون الوضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب
صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاص صوم فرضيته
الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت
لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب

من السنة اما ان يكون في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد فتصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المصنف
ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء
قسما منها اقد جعل قسيما لها الا ان المراد ما ذكرنا في العبادات اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او ناقص
واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان
والتراويح والا فالجماعة صفة تصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيه الجماعة اما ان تؤدى كلها
بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط
فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف
اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد فيما سبق به فيكون اداء قاصرا في المشيل للقاصر
بالمثالين تنبيه على انه قد تكون عبادة تامة كالصلوة وقد تكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك
في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه
بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا
قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام شرائعه
بعد فراغه او بسبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه وائتم صلاته فعله اداء باعتبار كونه في الوقت
قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة او المشاركة
معه عشل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام
لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداء في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام
فلما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله
في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من شرائعه والمعنى ان دخول
المصلي في الصلوة الاقامية لكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو كمال
في نفسه لا نقصان فيه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني اما محض بمثل معقول وفيه معقول اما عبادة
محض قوله وثواب النفقة للحج شبه الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة
لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة
يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر بلا نية لما الاحاديث على
التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة
ففي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي
تعديل الاركان الثابت في الصلوة ولا صفة الجودة الثابتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان
يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نفسه ومع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة
الاركان ويقضي الزكوة بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل
بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله نقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا
ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية

في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تحوشية فيكون القول
بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله قوله وفي الاضحية
عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكرنا وبوجوب التصدق بالعين والقيمة
في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين
مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تقييبا للطعام لازالة
ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله
تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويتوى فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة
اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين
او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة
التي عينت للتضحية وبالقيمة ان استهلكت المعينة او لم تعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا
بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص يقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا
الى عبارة النص الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله لم يقل بالشك
اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم
فيمن وجب عليه الفدية من الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بشكوك
بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله للركوع
شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق
العفو وبانتفائه لان استواء اعلى البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء
قوله تنتسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع الى وكتسليم عن الحق في البيع
وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل عطفها تبنا وآبا والا ان الرد يقتضي سابقة الاخذ
فيبيع في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم
عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وجود وطف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الحق
في الذمة ليلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وليلا يلزم امتناع الجبر
على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون انما تقضي باشغالها ضرورة
ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان
قيل القضاء مبني على تصور الاداء واذ لا معنى له الا تسليم مثل ما كون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع
تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة
واما القضاء الخاص لا يوجب سقوط العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للطين بحسب الحقيقة
لا تتميه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت
في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال

من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان
ماله دينا في ذمة المديون تقاصا مثلا بمثل فيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر
ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى
وايضا على هذا لا يكون من قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان دية
القرض فرق وقد صرح قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب عبدا
فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان وتعلق الضمان
برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما من ذلك فسلمه
باحدى هذه الصفات فهذا اداء لورود يده على عين باغصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه
ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل تبطل الجناية وينتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان للمشتري
لم يقبضه فرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها مستحقة في يد البائع بمنزلة
ما لو استحق بالملك او مرتهن وصاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة
المرض على اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بشيء من الثمن بل يتقاصان بكل الثمن بل ينتقض البيع بان يقوم العبد طلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين
من الثمن وكذلك الخلاف فيما اذا رد الجارية **قوله** وكالزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال
ويرجع فيما من التجار فلو وجب على المديون دراهم جيادا فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء من حيث
فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فهو كمن حيث تسليم
فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد اذ الجودة في الوصف وان هلك المقبوض
في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف
وهذا اداء قاصر باعتبار ذلك الوصف لتفرد الامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض
ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وهو مضمون فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتناع الرجوع
الى القيمة لتأديته الى الربا وفيه رد مثل المقبوض كما يرد رديئا اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق
ينبغي ان يحمل قيد التمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي
يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق
العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم
يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم
على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين في المرأة لانه الذي استحقه بالتسمية
يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملك ثانيا كانه
مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها فيلزم
موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري
اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل والفسخ

المقصود حاصلا فيما لا يفيد بالنظر الى المشتري

التسليم اشارة الى ان الخلاف في المقصود دون الدين وفي المبيع بالجناية دون الدين

على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه بتوسط
كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك
الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المسمى الا في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد
انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب
اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** وحل
على بريرة هي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة رضي الله عنها من بني تيم ولا تحرم الصدقة على موالي الموالي
على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم
الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء
ومن وصف المملوكية لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين بجعله للبعض الآخر
انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لان
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف
لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر
فصل هذا المثال من الامثلة السابقة واخره من ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان
المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله جاهلا بانه الطعام الذي غصب منه فعوده
قاصر يبرأ الغاصب من الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله المغصوب الى انه
لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب
المغصوب من المالك وسلمه اليه واباحه منه وهو لا يعلم واكله من غير ان يعلمه الغاصب يبرأ من الضمان
بالاتفاق تمسك الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي فلا يكون اداء
مأمور به واما قلنا انه تغرير لما جرت العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من
نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه الا انه
بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يكفيه
احدهما انه تغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء
حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يده
مطلقة بجميع التصرفات وما فاده الا اباحة والقاصر لا يثبت من الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه تقدم
بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك جعل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل
مار ونقيضه فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك
اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب لما ذكر من العادة الجارية
بمشاركة الآكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه ما يحب لنفسه فيكون
لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة

مثلا

بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة
فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** فمن قطع اليد ثم القتل اما ان يصدر من
شخص وشخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او عمد هما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون
القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الاختلاف المذكور في الكتاب اذا كان
القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له
ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا
سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا دخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد انتهى الاثر
الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا
قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الاقتصاص الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان
المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف
تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يجوز القطع من حيث
ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف يجب قيمة يوم الغصب
لانه لما انقطع المثل التحق بالامثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فتعتبر
قيمة يوم الغصب وعند محمد قيمة يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر
قيمة آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا
على ما وقع فيه الخلاف وهو عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم
عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو اثبات المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة
ملك لا مالا من شانه ان تصرف فيه بوصف الاصطناع والمال ما من شانه ان يدخل خزانة الانتفاع بعد وقت الحاجة
والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك
العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند
ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وفيه الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وفيه المحرز ليس بمتقوم كالعبد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة
فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا نخفى ان انعدام الا
لوان في كل آن وتجددها مثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه مستحقة
اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية
واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها
في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما بها فان قلت الرضا
فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد
لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه اولوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة
بتقوم المنافع بالغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب

بالمال

بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به فيه في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف
القياس لاشتماله على الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال
في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا مقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه
تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت
على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمال لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وتقضى الحوائج
بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من
القياسين بمانع **قوله** وهو اي استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك
اولياء المقتول على ما بيناه بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابقائه حيوة للمقتول وبقاء الذكر
وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطائب على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر
بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان
ثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة
فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونه مثل الواجب لا عينه
لكنه يشبه الاداء من حيث ان القيمة من جهة الاصالة بناء على العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا
بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا منه فان قيل ينبغي ان تعين القيمة
ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب
هو كما لو اصدقها عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو اصدقها عبدا غير معين فصار الواجب بالعقد كانه عبد
فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فايهما ادى تجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب
من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو توضيح
وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بعجز والعجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع
صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع
حكيم لا يامر بالقبيح واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القايل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا
في ان حسن المامور به من مقتضيات الامر بمعنى انه ثبت الامر بالامر او من معلوماته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه
ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلايل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس
الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان العقل حجة في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل
العبادات كان الامر حجة ودليلا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن
والقبح من امهات مسايل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه
فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مباحث
المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام
وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن هل يدخل القبايح
تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث من ان الحكم الثابت بالامر كون حسنا وما تعلق به

النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لتلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح مع
ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة معنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل دقيق صعب الاطلاع
عليه متعسر الوصول اليه ويؤدي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها وبابها
المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحالها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته
في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي اوضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز
ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطا في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور
الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا
لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل الحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط
والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه
اي عما يشبه الحق وليس بحق قوله وقنت اي جعلت واقتضاه وقنت اي جعلت الاسباب موافقة لارادته
والاول من التوقيت والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتخصيص لمحل النزاع على ما هو الواجب
في المناظرة كل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فالمعنى الاول الخلو عن المرقبيح وبالثاني العلم حسن والجهل
قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح والذم والثواب والعقاب شرعا
نص الشارع عليه كما في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وعلى دليله كما في دعوى النبوة واظهار المعجزة وهو لا ينافي
جواز العفو لهذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة
الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ومنها ما هو خفي ضروري نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم
آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف
عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين معنى ان العمدة في اثبات
ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا شيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء
على تحقق ما به الحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب
على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بل وله ادلة اخرى على مذهبه
مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا يثبتان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب
الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور والاطلاق
يفعل بالشاء لا علة لفعله ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن
بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنهما ذكروا من تفسير الحسن
بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر
لاتفاقهم على انه ليس بمامور به فلا فائدة في كونه مبنيا على امر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بالاتفاق وهو معنى الحسن
والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى قوله وعند المعتزلة
لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما ليس يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون

بمعنى انه لا بد من تحققهما لثبت في كل من الامرين متعلق الاثابة مطلوبه

للقادر

للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واعتبروا بالقادر اي الذي ارتشاء فعل او ارتشاء
ترك عن المضطر وبالعالم من المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان
جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه مقتصر على الواجب والمندوب
اذ لا مدح على المباح ولا ذم لا كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني
لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول
فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وتمسكنا بثمان الاول ان
ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون
واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة
عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه والمندوب على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة
بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة
التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف
ولقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله لا يجوز ان يفعل ما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن
وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له
حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يمكن كلا
تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام
مشعر بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين
وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس اختياريا
ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر مما ذكره المصنف
في هذا المقام ودليلان لهم على هذا المطلوب قد امر فوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن
مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن
وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد
على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى
هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل
قيامهما بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه
انه حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر قائمان
فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه انه ان اريد
بالقيام انتقاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر نعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل
على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له
في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان كون الحسن صفة للفعل ثابتا ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي
يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود

بان الحكم

نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته

الاول

فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كالا يمتنع الصادق على الواجب المعدوم الممكن بالحملة
بعدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية
ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثاني انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الذي هو بعين الامكان
من الدليل فلا يلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا مرض بالدليل
المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
وشبهه لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور
على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري
لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم
فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح
آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد
امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه
لا حاجة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من
الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم
يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح صحيح كونه اتفاقيا فلا بد
للاتفاقي من وجود العلة من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح
فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي
من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب
عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب
بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل بانقطاع الاعتبار لعدم
الاختيار الا وهو متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار من
الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية
كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكر تم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون
باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح
شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح هو الاختيار
وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان
معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو
الارادة يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد اجاب من الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة
لا تاثيرها عن الثاني بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد ومن الثالث بان وجود الاختيار
ومقدمية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف
عقلا ومن الرابع بانه اذا كان يجب الفعل عنده ومن الله بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان

موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشاء الغلط في
هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة
القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع
كالتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا
ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات الاولى ان كثيرا من المصادر
ما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او
تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل
ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك
لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام والقعود في ذاته وقد يطلق الاسم على نفس الفعل
وكثير من صيغ المصادر على هذه المذكورة كما يطلق على الايقاع على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع والمعنى
الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة وغير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام
متوسطا من المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري
لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير
النهاية وكل ايقاع معلول لايقاع فيكون له والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل
في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية ينقطع بانقطاع
الاعتبار ويكون ايقاع الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة
التسلسل في جانب العلة قاما عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان
عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايقاع الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة
غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاضية باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان
ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا
يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الحق
هو ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر
في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة
للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين ليس الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل الحجة
في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات وامتناع انتهائه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم
الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به والمقدمة الثانية حاصلها
انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب
وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة
فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته واما يخفى على بعض الاذهان
لعدم ملاحظة معنى الامكان ومعنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد يخفى عليه

بصورة الاستدلال فلنذا قال والا اى وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعنى بالواجب
الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده
عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احدهما
قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن
بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا ~~لما~~
~~عدم الممكن ليس بضرورية~~ لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم
توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا
واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون
بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللازم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق
قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا
باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا
وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا
وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه
الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة
او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم
الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان رددتم بالرجحان
من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم
الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة فاية ان المعلول لا يجب معها وان رددتم
فيه ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول
المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان
تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم
يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر بهذا التقرير ان في عبارة المصنف
زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر
فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فبساده ظاهر
لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا لامكن وجوده وعدمه
قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكان عدمه استحالته بالنظر اليه كذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء
في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر
والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلة احد الامور

وانتفا

وانتفاء انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف
عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما
وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جملة ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الى جميع الاوقات
على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب حينئذ يكون
عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان كان
العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف
عليه الوجود وعدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل
ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها
اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة
دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره
اي وقت اراد فاعله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم المعلول
لامتناع التخلف وان كان حادثا تنتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء
ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا
وذلك لانه ما لم يخرج من التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام
الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود
السبق بحسب الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان تحقق الوجوب
في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الامتناعي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر
كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر
من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه
بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة
وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا من ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه
هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت
العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها
يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فاي سبقه
على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فيتعين الثاني والجواب
ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد
لما مر فالوجوب ايضا محتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراد بها
جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كانه هو هو ظلم بجملة من اجزاء
العلة التامة فان اتم هذا الاطلاق وزعم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن

هو الموقوف عليه وجود الممكن لان وجوده انما يتوقف على الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن

هذه القضية ٥

قدمه

فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب
مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه
ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتاخر عن العلة لا محالة
قوله ثم النقل كانه تنبيه على منشا الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي الموثر
التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فلا تقول بتقدمهما
معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر
ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة
عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه
سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد بينا هناك سابقا
ان الوجود موقوف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكون معلولي علة واحدة هي العلة التامة
بل العلة الموثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح
ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين
وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين
اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث
لا بد ان تشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال والتقسيم
المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكينونة
فهو موجود والا فالحال وهي صفة فيه موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود
زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم
يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت
رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء
آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما قال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود
الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث
لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي
ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول
فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن
بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول
بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب
فيلزم استناد الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت

الى

الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته لزم استناد الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي
مستندة الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب
انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد
المركب ووجود المركب متوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة
واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر
اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية
ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ
لو توقف على عدم ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل
اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه
من الموجودات والمعدومات فان قيل يجب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم
مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم
فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا
قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف
عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي
عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني
عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقائه
اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته
التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما
واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود
فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم ثم زوال
المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما يكون لزوال العدم مدخل في زوال
ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء
لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا
وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم
جرا الى الواجب فيلزم استناد الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على
المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات
موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هذا
خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود

زوال ذلك الجزء الذي فرضناه
معدوما متحققا ضرورة

لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها
متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم
تحقق عدم عمرو ضرورة اسفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علة اجزائه
لجميع اجزاء الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود
زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق
جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود
زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد
جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا
بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم
ما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون
الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات
والمعدومات وفيه بحث من وجهين الاول ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث
عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم
تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات
المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي لم يدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت
الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء
من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير
الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم انتفى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها
مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية
المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا مدخل له
في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون
موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الجوانب
الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه اسفاء الواجب اذ عدم
ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا
مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب
وان لم تنافي الامكان بالذات لكن لا تنافي انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه
اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم
فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت
لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فنفي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث
اما ان يتحقق قبل جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث

فيلزم

فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد اي يكون فقد عدم شيء
من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم اسفاء الواجب وهو محال وقد يجاب
عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح
وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا
يقتضي من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه
لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود
معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية
على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون
لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع لامتناع بقائها الا ارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي
اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات
فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان
او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب
وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثرا للموجب والذات التي يمتنع
زوالها كيف توجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان
كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق
مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث
كون آخر فان قيل يمكن ان تكون طبيعة الافراد او المطلق باقية بتجدد الافراد مع ان الافراد فيه باقية
قلنا نعم لكن لا يمكن ان تكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة
الافراد والمطلق على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون
للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب والافراد ايضا لامتناع بقائها
كذا ذكره المصنف وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من
النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضوعه علوم اخر قد يستدل على اثبات الواسطة
بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة
ويمتنع كون ايجاد ذهنية ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد
شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول
انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر
عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل
لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج فان قيل
تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لا قبل

ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت فهو الموجود والا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه
حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم
وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه قوله ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع
تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها
فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اتانا اورده على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر
عن الوادي تميز فكيف ينسب الى المصنف وهو مظنة التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ
التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او
معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة
ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا مخرج من النقيضين فتلك الامور
اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة
او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب
بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزوال
اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود
عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان معلومها
داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من
انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه
الايقاع اي وقت شاء من غير ان يتعلق الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الاجماع
المختار الذي احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم
لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي
زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها
كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير و
زوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور
داخلة في الموجود ومنع لزوم قدم تلك الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث
موجودات محضة الا انه لم يصرح ولانساق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث
ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم انني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه
هذا السؤال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فازادوا على اتعاب الناظر والاحداق
وانني لو اقتديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام
قوله ثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما من النقض ثبت توقف وجوب الحوادث على امور ليست بموجودة
ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب

لا

لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم امتناع الواجب لان الصادر من الشيء بطريق الايجاب يكون
لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب
بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك
الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك
استناد ما من الواجب بل لا شك انها منتفية اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن على سبيل
الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان اسنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب
لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات
الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد انحصرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما يكون على سبيل
الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق السلسل بان ينتقد كل ايقاع الى ايقاع قبله
لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين
الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل لا يجازم
بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في
غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور
الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند القول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك
يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار من احد المتساويين
وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوته مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى
رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بالمعنى الحاصل من المصدر
وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد
وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور لا موجودة ولا معدومة اعني الايقاع فلو لم تجب كان
وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع
ضرورة امتناع الايقاع بدون فظهر الفرق بين الامر اللاموجود والامر المعدوم كايقاع الحركة وبين الامر
الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب قوله واعلم ان اثبات الامور
اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع تخلص من لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب
لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار كان فعله جائز الترك
فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار
ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل تنقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيسلسل
الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا تخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده
ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح

لكن الاختيار على سبيل الوجوب اذ لو كان اسنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه صح

والا الايقاع صح

اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يلزم القول بالايجاب
لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم
من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار
كما لا عدم لهما واما الثانى فلان هذه الامور لا تمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحادث
او استناد الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب قوله
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان
ذلك بديهى غنى عن البيان واما ترجيح احد المتساويين وترجيح المرجوح فجائزان واقع واستدل على ذلك
بوجوه انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوى او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران
اما الاول فلانه لو لا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن
لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات
الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت
رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات
والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى ترجيح
الراجح والجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى
ترجيح المساوى او المرجوح اى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى
ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح
اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى او المرجوح قلنا مراده
انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوى او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى او المرجوح
الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعنى عدم علة الوجود
فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة
صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر والمرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون
ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه
لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا
دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع
بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوى او المرجوح ما دام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة
امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات
الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه من حد التساوى فضلا عن المرجوحية قوله وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير
باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك
فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى
الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وهذا انتهى

ما ذكره

ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل
احد المتساويين فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فيتسلسل او يلزم وجوده
بلا موجد قلنا ارادة الارادة فيهما او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا
يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح
المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه
لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجد لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل
اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع
من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج
فى وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا
ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها
فى اللفظ قوله وايضا معنى ان المتكلمين فى مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون سند المنع
اى لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما فى الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف
يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على
هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح المثال
المذكور خارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد
هذا المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الامنع
التساوى او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير النقض
لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح بنفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق
الذى يختاره الهارب موجودا ويؤدى الى مهالك وسباع اكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل
واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الفاعل
واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون
راجحا فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف
منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور
عدم مرجح غير الفاعل واختيار الهارب يصير احد المتساويين راجحا بنظر الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه
لا امتناع فى ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من المختار كما ارادة وعدمه
اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق
عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة الممكن قبل الوجود بما يكون اقرب
الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وليس
كما ينبغى بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك
عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول فى الجواب

من الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح
وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء فرض من اجزاء
المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول
فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما
كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب
اعني عدم الجبر على التقدير اقرب الى الاحتياط لثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن
على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره فلكم نقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل
او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار
او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم وجود المرجح التام اي وجود جملة
ما توقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل نقل الكلام الى صدور
الايقاع فان قيل عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى
يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان انقاع الانقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو
الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب
بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار
الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع
فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعل لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب
اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية
مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا لا يلايم القول بكون
خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا شريرا غير خلق ابليس وهذا
لا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فهذان الاعتبارين يناسب القدر
واثبات امر من الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من
اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله
تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك
دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار
لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي
من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى
يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق
العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الداعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله
الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد

شيئا

شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون
فعله مخلوقا لله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام
غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله
لما يتصل التخيل من ملاءمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق من الاختيارية والاضطرارية التي يشتاق
اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به ويصح تعلق القدرة به وتصرف
ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على
تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري لا يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه
ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى سبب وهو الخدر من الارض
وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة
الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب
بخلاف المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر
عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء انكروه قوله شر القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري
لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى اسناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور
اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجودها توقف علته فلو كان القصد الذي هو صرف القدرة
الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي
خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاسناد الى مخلوقات الله
تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا
تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب
ان الاسناد على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة
كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان آخر هذا هو الدليل
الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر
لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة
عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد
فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما
سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء
ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب تعالى فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل
في زواله كان المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة شيء وهو واجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك

وجودهم

الامر لا يجب بواسطة الموجودات المسندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما
ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عند الفعل
البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خلافا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود
العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر الموجود واللا معدوم الصادر من العبد امر لا يجب
عنده وجود الاثر والمسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح
انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة ويقع الفعل لا يصح وايضا في الخلق يقع
الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله في غير من
قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل
ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذات واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان
وجوب الفعل بواسطة الموجودات المسندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان
يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شأنها الترجيح والايجاد وايضا الموجب بالقدرة
والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد مخلوق له وارادته
لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان مخلص كلام
بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها
مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد
اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه وصحة الصدور واللا صدور هي المسمى بالقدرة
وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة
او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير
ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود
المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر من فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك
فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول ان الممكن بعد وجوده
هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا تكون
بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر
الى الاسباب الاول ويحكم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح
مطلقا لان الفعل يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى
منزه عن القبيح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة
الى الكسب دون الخلق فتستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح
ليس بقبيح بل ربما تضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها

الفعل صح

قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم
وهو ان فعل العبد غير اختياري وما لا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية
مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى
والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك
توجيه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم واوقاؤه الشاغل
في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن
والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف
حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التردد والاحتمال بقوله وان منع
انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته
بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح والذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل ما نص الشارع
به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن والذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به
ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتمييز الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الاوضاع
تلفيقا عند الاشعري كصدر باب او كفين وباب والله اعلم بالصواب قوله في وراء الصواب من رأيه
قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن الافعال وقبحها عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول
اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان
شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء
على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا
اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا
وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة تكذيبه اذ لو جاز تكذيبه لما وجب تصديقه
وحرمة تكذيبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة تكذيبه فاما ان تثبت
بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي
ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة التكذيب بمعنى جزم العقل
بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية فلا نزاع في كونه عقليا كالتصديق
بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع
على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم تكذيبه
او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه
وسلم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك امتثال امر النبي صلى الله عليه وسلم
جليه ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال امره ان كان
بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليل كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله و

واو عاطفة بيانية

او العقاب صح

كيف يتفق هذا على المص

فيما اخبر به صح

ثالث

الامر بالامتثال

والمبلغ الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو فيه المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق
ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع
في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لاخفاء في انه لا معنى للوجوب
عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت
فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث
يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة
واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا هو
الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى
هذا المذهب قد يحكم العقل بحكم ضروريا بهما اما بالكسب كحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة
وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد وهو
ان يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط
فعل آخر كحركة اليد والتوليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى لا واسطة بمعنى انه
خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان يحصل
والعادة هو تكرر الفعل لوقوعه دايما او اكثريا وعند الحكما بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يتعذر
تخلف النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان الفعل
يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري
تعالى وقد جاء ان الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسير علم التوليد بايجاد الفعل
فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشيء الفلاني ثم اشارة الى ان الشيء الذي لا يصلح جزءا لحسن الفعل
او قبحه يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل
بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن
قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن وقبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض
الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه اما القسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل
القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه اما
لا يكون شيء من اجزائه ~~وبعضها لا حسنا ولا قبيحا~~ قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض
اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من جنس القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا
بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ~~لعينه~~
~~خارج~~ ~~ينقسم~~ ~~ستة~~ اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا مرفوع
وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو
في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق
لما ذكر ان الحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة

ان

ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب ولا بانه مجرد
اصطلاح وكانه تغليب اعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في
الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات متحققة مركبة من التشخص من المعنى
الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي
هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن بمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت
في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال
ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق من الجزء قد استدل
نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا
اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن والقبيح لذاته ~~ما~~ يختلف باختلاف
الاضافات وهو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة له لا نوعه
والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه **قوله** اما القسم الاول اي المأمور به الحسن بمعنى في نفسه
ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره اولا الثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به
اولا وانما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط
وما لا يحتمل بل كل يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا لذاته
ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يجعل من
اقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم في عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان
هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا بمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار
لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان
هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه
لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف
بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله**
واعلم ان المنقول عن ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا بل هو
شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام
الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من
احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان
وبان النبي عليه السلام كان يامرها ويكتفي ويجعلها اعم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية
والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حال
الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الايمان

كيف يستقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع من المصنف وبعض معاصريه تفسير
التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي يقال بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق
في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسمية قبلها زيادة
توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصول الكفار ممنوع ولو سلم في البعض كون كفره باعتبار
جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المؤمنين يكونوا
يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان كيف يصح الايمان قبل فعلي هذا كون التصديق
من الكيفيات ودون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باختيار اشتغاله على الاقرار وبسط
صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال
الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك المصنف ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق
الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان يجب اليه اختيار لم يكن
ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه
والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس
ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان
نجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد
ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار
ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو عمل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة
الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن
الايمان ثابت قبل الامر به مذكور بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل
السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها
مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للنعم
وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا تحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي
كون الحسن لعينها بل يؤكده الا يرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه
وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها
ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون
المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم
والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن لغيره وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن
ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
لمعنى في نفسه هذا فهمنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى نفسها بل بواسطة امور
يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم

حتى

حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص
المال انما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه امر زائد للنفس ومنع لها عما تاتي
لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان
زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة
وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف
المكرم تكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان
الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان بهذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة
حق الله تعالى خاصة والاحسان ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة
العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب
الفطرة بمنزلة امر جبلي لها لكنها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار يسطو الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى
لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من
الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد قيل
ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض
بان الوسائط التي هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس
وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت هو نفس
الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسائط منها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان
ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها نفس
نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف
المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله ثم يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن
هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا
فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من
قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري واما المصنف فقد اجاب بوجهين حاصل الاول
انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها
لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به
حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم
والحج اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها
فالحسن لمعنى في نفسه نوعان تكون حسنة لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع تكون حسنة لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون
الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع

بالامر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد
قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور ايضا حسن
لعينه شرا النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالاتيان
بحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع
اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به
ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه
الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس
المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني
الهيئة الموقعة فالمراد بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة والاتيان به ايقاعه واحداثه
فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث
فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون
كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي
كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها
بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا
قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا وكذا لا نزاع في كون الزكوة واشتغالها دال
على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة
الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك قائم
بنفسه مقصود الاتيان بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه
اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى
اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا من ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه
ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه
وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا للامور به تنبيها على ان
المراد بالقائم بنفسه والمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل بعينه فلا يحتاج اي الوضوء الى كونه وسيلة للصلوة
الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة
والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة
الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران حسنان حاصلان بنفس المامور به
اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان منهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين بمعنى كفر الكافر واسلام
الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى
بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم
الانفصال لمعنى تادية بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا اذا اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا

لكن

لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود معنى ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه
مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة
بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى ففيه شبهة بالحسن
لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم
من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه
لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال لان الواسطة ههنا
~~لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم~~ كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت
ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب
الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي
هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب
الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويعرف عنه
ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة
والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة
على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المامور به لمطلق الامر
عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط
التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب
ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به
وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه
حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني
ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير فريد في كلام فخر الاسلام قوله
والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر
لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به
ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر
وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يجاب المعذور بالجمعة معناه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له
الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من حسن
لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة
التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة
توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة
وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام
الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي

لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن
حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على قبح الحسن والقبح العقليين والثاني انه قد اخبر الله تعالى بعدم
وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان
المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة
على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا
تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ابتداء والثاني ان القدرة مع الفعل
لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل
فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع بالايطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم
وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك
والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف
لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع
التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل
النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق
ام لا فعند الجمهور هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله
الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر
والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب
في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى
بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته عن الاشعري
بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك
لان البناء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع قوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه
في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى اما
متعلق بوجوده فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور
والقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل
بكل شيء انه يكون او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى
كونه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدما
وفي الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون
الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا
وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل
مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف
بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق

وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن
وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد
بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما
لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل
بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق
عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح
فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا
فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو
لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على
الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق
بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب
الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا حينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى
بل يثبت عدم الوقوع ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف
اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين
الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس
وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب
الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب
ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف
الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بالممكن مقدورا
عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة
معه لانه قد ينفك الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة وهذا مصادرة على
المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب من غير حج
غالبا فيقيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه
بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس كثيرا نادر وليس بغالب
نادر بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر
وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف
بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله
تعالى ومنه امكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كان يقضي
ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم المتعذر على الركوع
والسجود وزوال الحمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور

والكافي مسئلة الحلف بمن السماء، هذا بخلاف يمين الفرس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق
المحلوف عليه محال اذ ماهية الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود
الفعل من الشخص بدون ان يفعله جواب اما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله
والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل
ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة
بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة
ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرطا تقدمها على وجوب اداء العبادات
هي سلامة الاسباب والالات لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف
مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع
قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب لانه غير مقدور
لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا
يبقى بترك الاثم لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا عليه ومختارا له بمعنى
صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومهما وجب
فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل اقول
جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه فلا يجب قضاؤه لسند
وجوب قضاء الصلاة على المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر
وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء
القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغنى
عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء
تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بامر جديد وقد يستدل
على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم بقاء النفس الآخر من العمر قضاء لجميع المتروكات من الصلوة والصوم
مع عدم القدرة وليس كذلك لظهور اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه
ان ذلك انما اعتبر لظهور اثره في المواخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم للمواخذة
مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن هنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما
ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا تصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر
يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير بقي الواجبات بتوهم امتداد الوقت لظهور اثره في المواخذة وكذا
الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة لان الزاد والراحلة دليل على انها

من

من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤها لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انه من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول
المطلوب فجعلها من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف والقدرة
الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء
على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى من الدرجة الثانية من القدرة الممكنة
ولهذا اشتهرت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالتجارة
في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء وشرط
القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح
شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر
الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر
فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان عدمها مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة
دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم
بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل
ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب
الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له
فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي ورد ما قصده من اسقاط
الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك
النصاب بل يكفي ملك القدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة
على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم
لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن
من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان اداء الخمسة من المائتين
واداء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل اداء
الدرهم من الاربعين ايسر من اداء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط
بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط
دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي
هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي
بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع لاصدقة الا عن

ظهر غنى اى الاصادرة عن غنى والظهر منكم كما فى ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة
الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث
فانه لنفى الوجوب لا لنفى الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير
ولا يصير المؤدى الزكوة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السوال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف
على الغنى الشرعى فلذا جمع المصنف من الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى و
قد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير
عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد فى اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعى لئلا
يؤدى الى الجزع المذموم فى الاعم الاغلب فان قلت ان جعلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله
عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب تظاهرا ذلا تنافى من عدم
وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان
افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما كان
عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى
الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتاييد وتوفيق الهى فى الصبر على شدة الحاجة
وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت
من التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان
غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور ولا حد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت الاشخاص والازمان
والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل
للمسكين بمعنى من له ادنى شئ او لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى بان يكون
بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور
متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد انه
لا بد من الاداء البتة لان ذا اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل اداء الصوم لان
هذا العجز لا يتحقق الا فى آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يبقى ترتب الصوم على عدم الوجدان
بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز فى الحال مع احتمال ان يحصل القدرة فى الاستقبال حتى ان تحقق القدرة
اداء بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط التاثير لانها لا تكون بدون الا
عتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن الخلل
آخر وهو ان الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكاة
فتكون دون الزكوة فى الاهمية علم اعترض المصنف على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا
ينقلب الميسر عسرا اولا بانه يودى الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك
المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب الميسر عسرا بل انما يلزم ثبوت المعسر
وهو انما يتلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقائها يسر آخر والجواب عن الاول

التزام

التزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه ما فوت هذا الجنس على احد هلكا ولا يدل
المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار محل
الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى
صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش
حتى هلك لا يوجب الضمان ومن الثانى ان معنى انقلاب الميسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب التعليل
مثالا كثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس
المراد ان نفس الميسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير الميسر عسيرا وبالعكس فليتامل انه الميسر لكل عسير

فصل فى تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء
والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة المامور به فى نفسه فلذا جعله فخر الاسلام فى الدرجة
الاولى وقال فى هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب
التقسيم الذى فى الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية مبنى على ادلة عامة القواعد الكلية الجزئية
فى الفقه لاشتماله على مباحث الوقت وغير الوقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم
احكام الاسلام مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به
فى غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء اولا كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم فى غير
النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لا محالة اما المطلق فعلى التراخى اختلفوا
فى موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل كل منهما
بالقرينة والمراد بقولنا لا يدل على الفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخى الاتيان
متاخرا عن ذلك الوقت والمصنف اصطلح على ان المراد بالتراخى عدم التقييد بالاستقبال فالتراخى عنده اعم من الفور وغيره
وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند
الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لقائل
ان يقول جاء للفور وللتراخى فلا يثبت التراخى الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر
زائد يثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى فانه عدم اصلى فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق
الامر ليس على الفور ولا على التراخى بالمعنى المشهور ولا دلالة فى الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة
او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان
الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار
داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء والجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر
والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا لوجوبه وقسم آخر مشكل عن التقسيم ان يقال الوقت
اما ان يتضيق او لا والثانى اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا
كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون

سببا للوجوب حقا معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة
المودى من الصلوة على الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء اخراجها من العدم
الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فى ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمودى اى زمان
يحيط به وينفصل عنه وهو ظاهر وشرط لاداءه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر
فى وجوده وليس شرطا للمودى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة
فان قلت ظرفية الوقت للمودى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه
لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية الوقت
وامتياز الصلوة بظرفية الوقت سبب لوجوب المودى اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه
بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم
مترادفة فى الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف
العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن
لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ
حد القطع كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** ولتغيرها اى تغير الصلوة بتغير
الوقت حيث يصح فى وقت الكامل ويكره فى اوقات مخصوصة ويفسد فى غير وقته والاصل فى اختلاف الحكم
ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يقدح فى كونه امارة لسببيته
ثم يرد عليه ان المتغير هو المودى او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب وتجدد الوجوب بتجدد الوقت
هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة كون الدائر علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط
صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الزوال على سببية لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم
على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء
وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة
الحول ليس شرطا للوجوب بل للاداء بل لوجوب الاداء ولا تصور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه
شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى
والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان
التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريدان عندنا وجوبا
ووجوب اداء ووجوب اداء وكل منهما سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب
القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى
الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى والارادة وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى
قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهى لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا
اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله

لكانت

كانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب
وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب
موجب وهو جبرى لا تعتمد القدرة ولذلك لم تشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب
وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا تعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة الحقيقية فلذلك كانت
الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف
عباراتهم فى تفسيره يرجع الى اشتغال الذمة بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل فمن
هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء
بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع
تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى او عقلى من حيض
او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افتقر قوم فقالوا فرق فذهب الجمهور
الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق
الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء
وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل
الاجماع على جواز التمسك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم
لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه
لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق بالغ فى رده وقال كان
وادعى ان استحالته فيه من البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك من قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى
والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك
واداء الامساك وكذا اكل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذا
مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب فيه وجوب الاداء فى الواجب البدنى مبنى على مذهب
ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات
والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعانى ويشتغل الذمة بها
وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التى تحصل تلك المعانى بها او معها فكون التحرك والسكون من العبد
اداء لها وتحصيلا لها ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم
ما كان يوجبه فى الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك فى باب الصبى والكفر وهو يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيار الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار
الاداء فى الظهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب
المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال فيجب على الولى اداؤه ويضع فى ذمة الصبى
من المال كما لو وضع فى بيت الصبى مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من
حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى

ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك
التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال تصوري في
الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر
من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم
الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان
يكون غافلا كالنايم والصبي ولا تصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم او الصبي بصلاة او مال يوجد
في ذهن زيد مثلا الا ان يفسر تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج
وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة
عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة
فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب
الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب في كل منهما صفة الشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني
كما في صلوة النايم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة
او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام
المانع واما في المالي كما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة
ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد لزوم
وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فممنوع ووقوع
الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع منه في تلك
الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا
ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما
يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب
الاداء وكان بينهما فرق يعتبر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال
العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمها الايقاع والاداء
في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا
يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب اتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم
الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم قالوا ان القضاء
مبني على وجوب القضاء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه وينتقل الى القدرة بمعنى سلامة

الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه تقويم ثبوت القدرة ففي مثل النايم يتحقق وجوب الاداء حقيقة ويكون
وسيلة الى وجوب القضاء بتقويم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب
تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت
والخطاب اما لانه لا بد من السبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا
انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المط والقابل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة
النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام الفتر الواجب
المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المط صعد الفعل حالة الوجود وقال الامام السرخسي من شرط
وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه
كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح
بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا
بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله
حتى لو كان للسبب علامة يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الفعل
الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو
لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع ما يقال ان الواجب بما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب ووجوب
الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لاخفاء فان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي
جزء من اجزاء الوقت او قضاء على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يقضي بالتأخير من اول الوقت
واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سياتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب
او وجود الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا
ظ وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه
والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول
فانتفى الثاني ثم ذكر البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت
بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على
السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب
واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به اول جزء الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال
بالسبب فلا جهة للعدول عن القريب القابع الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به
قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء
بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز
ان يكون السببية هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيجعل
السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القابع المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية
من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير
عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال

قلت

يقع عاشوري فان قيل قد قيد جل النذر في امثلة القسم الثالث بان لا يكون مطلقا غير مقيد وجعلوا حكم القسم الثالث ان
الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث والا خفاء في ان
الوقت فيه ليس سببا وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا يندرج الاقسام في الاربعة
قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني
في تعين الوقت وقد بينوا حكمه افتقر وانه امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق
لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وفيكم لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا و
النهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا دون المطلق لانا نقول عدم كرطية الوقت ليس معتبرا
في القسم الثالث على ما مر من انه عبادة ما يكون الوقت معتبرا لا لسببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط . واما النفل
جواب عن سؤال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي
في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساك الغير المقترنة بالنية
يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات
الاخر فانما هي من المختلات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا تصح
الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف ساير الواجبات . واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته
مشكل في الزمان والمساحة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى الحج وذلك ان وقته يشبه الشرط الظرف من جهة ان
اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم
وثانيهما بالنسبة الى المحجوج وذلك ان وقته الموسع وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو فوته في
الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره من العام الاول وهو لا يتم الا بجعل واحدا فاشبه المعيار من جهة انه
لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى فكان الشهر الحج من
من كل عام صلحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال
قلت كلامها في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول
ابي يوسف تعين ان وقته المعين هو العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء وما ثبت التوسع
وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابي يوسف بالتضيق للاحتياط
لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لنظام الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع
التضيق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان
الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد قوله احترازا عن الموت يعني ان
التعيين يعارض خوف الموت لا انه امر اصلي فان التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء مشروعية
النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي يثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا
قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان
كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع
الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال
بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحدود على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية

اصل

مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون الشبهة مدخلا في ذلك فذكر في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله
فصل في ان الكفار يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حنيفي قال الكافر
اهل لاحكام لا يراد بها وجه التزامه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا
لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا للاداء
ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام غير الاخرة فلم يصلح ان
يجعل شرطا مقتضيا وقيل ان ترجمة الفصل ما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون
مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل مخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول
الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب الاداء
ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله في حق المؤاخذة
في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم مؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء
واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب
الشافعي وعند عامة علمائنا ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب الشافعي ابو زيد والامام
السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا اختلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب
القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم
بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله عز وجل ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية
دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة على ما هو المتفق وقد بينا على ان محل الوفاق ليس في
المؤاخذة في الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على
ترك الاعمال ايضا ولهذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك
الاعتقاد ورد بانه تحكم فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الاية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك
الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الاية فائدة وترك
التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات المذكورة وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمؤمنين
قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط
هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادات لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به
ولا تحقق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا به الى المامور به تحصيلا لشرائط الثواب والا فالعقاب وعدم
الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان
قيل الايمان رأس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الاداء قال لعبده تزوج اربعا
لا يثبت الزوجية بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع
وليس في سقوط العبادات عنهم تخفيف جواب عن التمسك للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس
للتخفيف بل لتحقق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادات واما الجواب عن تمسك الاول فهو ان المؤاخذة

في هذا المكان فلو خالط يعد ممتلئا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتسبا
اليه اذ لو كان قبح الجزء ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل
لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح
لجزئه وان كان داخلا فيه ننقل الكلام الى قبحه قوله فعلم منه ان هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون
حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا
ان مثله قبح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة
الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع اجزائه بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء
المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به قوله
واما الرابع فهو ما يكون منهيا عنه لذاته وما مورا به بالوصف فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته قوله
وعند اي عند ذات في الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في الباطل
وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فان وجود اصطلاح ولا في ان المنهي
عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب
عليه آثاره ام لا يكون لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط
ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم ملازما ما سيجيء قوله كالبيع
بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا حد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى
النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة
فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه شروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا اي كالبيع بالربا
وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض منهي بعقد
المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود
بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار
الثمن من جملة الشرائط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه
او بمثله او بقيمته والخمر وجب اعتبارها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال والمال ما يميل اليه الطبع ويدخر
لوقت الحاجة او ما خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والظنة قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام
التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضها
على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لمن الاوقات باعتبار انها ايام اكل لا لقربة على ما ورد به
الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويوقت فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض
عن ضيافة الله وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة
مغاير للصوم بل هو عينه لترك المسكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النهي ورد عن الصوم
فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الائمة
قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا واتفقوا على ان الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق
ان الصوم في هذه الايام ترك للحظ ان الثلث والاجابة من حيث الاضافة الى الحظ لا يكون عبادة مستحسنة ومن حيث

حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني
لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار اضافته الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباضافته الى الاجابة
بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك الحظوظ الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن مع النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه
طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي فعل الصوم لا في فكر اسمه واجابته على انه والحاصل ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم
يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما قالوا لو قال لله تعالى ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قال غدا
وكان الغد يوم النحر او الحيض واما مرابطة وشتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر
ايجاب بالقول وفي القول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا
كما جوزوا بيع السمن الخالص الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز لاستحالة التمييز
بينهما قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم
دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا
له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكلمة الاسم كالماء وقد لا يكون
كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ما
فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه المنهي عنه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد
فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكن يجتهد
فيه تعارضت فيه الاضرار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيرجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالاداء بخلاف
الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد بالسجدة فالانعقاد قبل
ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتثالا عن بطلان الاول وهو واجب
وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية وكان المضي طاعة ومعصية وامتثالا عن المعصية اعني
ابطال العبادة وترك المضي امتثالا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي
فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذا عرض في هذه
الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا تتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال
قوله الملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح وذكره الفايق انها جمع ملقوح بفعل تحت الناقة وولدها ملقوح به الا انه
استعمل بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانها وسيلة الى المبيع لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني البيع
وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع
نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يجوز شرعا بدون
ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع لان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة
لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان
النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عليه الصلوة والسلام لا نكاح الا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما
ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله

الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه الصلوة والسلام لا يرث القاتل وقوله عليه الصلوة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك كقوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله
كحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذن الآن لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث هذا حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل
حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة الخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون
الرطب تمرا لاطلاق القول بوصف اليبوسة ولانها آل لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق
لزوال وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه والسلام
جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف مطلقا لجواز
ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى لا يبقى الاتيان بالنوع لا بعد امتثال الطلب ان
الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم
والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا
قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع للمعارضة اما الاول فلان الخبرات ذ مع عموم البلوى يعارض الادلة
الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتاديتها فان النبي صلى الله عليه وسلم والادلة على عدالة الصحابة رضي الله عنهم لان ترك التبليغ
ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع
بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور فكيف جعله قسما آخر بل يجب ان يجعل كلاما آخر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي
انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه والحق ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم
الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلوه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء
ولهذا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على خليفة
معاوية ورددوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواية انس فيه لان عليا كان يبالغ
في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس ويروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم
ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات وربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس فانه يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم لبعد من هؤلاء وهذا
لا ينافي سماع الفاتحة على ما روي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي
ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسألة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب
اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال الاجماع مع مخالفة
بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مذهب ابن عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن
ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى انه لابد من اتفاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك بالحا له
قوله الاول الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه تقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فخبر غير الصدر
الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو
القليل الا المسهولة والمسلوات من غير دليل الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان ما في الى يجب الكفار كغلاة الروافض
والمجسمة والخوارج [illegible]

قوله فلا اذن اي فلا يجوز بيع الرطب بالتمر اذا جف

كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر الحجة في الزوج والاحوال اذ الاعتقادات
لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين قوله واما الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما اخبر اهل
قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس
فيحمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد
حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود
تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك
وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي خرجه بكل من القيدين بعد تروه كل منهما بغاية قوله صيانة لحقوق
العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت
حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط المذكورة فان قوله لا يثبت
الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لانه
المشتق من المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع
واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك
من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان
الثابت بقول الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة
بهلال الفطر يشترط فيها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام
لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للتهمة بخلاف الصوم وهذا الظاهر هو ما ذهب اليه بعضهم
من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع
عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع
مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز
يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام
السرخسي ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز
ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط الاستحسان ولا يشترط
رخصة ويجوز ان يكون في المسألة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن
ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل
المبعوث اليه او جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات

او الاخبار لغيره بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون اقل ما يجد المستجمع
للشرائط ببعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي الخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضولي يشترط اما الاذن
او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا اخبر المولى على
عبده واخبر بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن خبرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل
عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للجميع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان
ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط
اشتراط وجود ساير الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام
وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمراة
والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان
الضرورة والمصنف جزم باشتراط ساير الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله
رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان
ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطي المحدث كتاب سماعه ببيده
ويقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طرق الاجازة لضرورة
ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة
قوله وهذا امر يتبرك به جوابه عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم
المجاز له بما فيه قوله واما ما يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه
قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان
عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا سيما في
زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف
هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته لكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو مجموعة
من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان للجمع الحاكي قوله عليه السلام نضر الله امرأ
الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز
غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ
يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر عليه غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه

بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والقدرة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم
امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا او رخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فالا
محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام
لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في الكتاب قوله كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة
الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي اي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب
وان عمل الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يخرج الحديث عن كونه حجة لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ
لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها تركه بينهما ذكر عروة وهو
الراوي عن عائشة رضي الله عنها قوله لقصة ذي اليدين هو عمير بن عبد عمرو سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه
وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عليه السلام قبل رواية
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل
بقولهما لا بدليل لغو كلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي
لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بمدينة لان راويه ابو هريرة رضي الله عنه وهو متاخر الاسلام وقد رواه
عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي
يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا
وان اريد ما عم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر
وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر
بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل
ان ترجح احدهما على الاخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون
جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه
ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان و
لا خفاء في ان كلا من عمر وعمار رضي الله عنهما عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك
قوله ولم يعلم به عمر وعلي رضي الله عنهما فان قيل قد روي ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا
فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث
لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي

وقع في كوة في المسجد وقتله الاصحاب في الصلوة لمحض من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء
والصلوة ليست اخفى من حديث في تعريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت
قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل
لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العدل والدين لاسيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز
ان يعتقد الجارح ما ليس بجارح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح
ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه
المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصبي ومثل الارسال
والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتعرض فيها امر الجبلة
كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل
في المباح الذي يقتدي به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعلى هذا يصح حض غير المقتدى به في الخصوص والزلة
اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل
الوتر واجبا عليه عليه السلام لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنه بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى
ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطاء على ما سياتي قوله هو فعل من الصغائر ردا لما ذكر
بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا من الحق الى
الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم لان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب
عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد
الى عينها اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى
الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير
يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته
قوله فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا
بالنبي عليه السلام ففيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي
عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او نتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق
على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف
بانا اما ان نمنع الاتباع من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف
والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد تعالى على الاول

الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل ولهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نم ان
الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست بمجرد
جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في
الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل
عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد بالاباحة بالمعنى المصطلح وثبت
بحكم الاصل قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو
الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه
بلسان الملك واجاب عنه بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن
الهوى واستدل ايضا ثانيا بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء
ولا عجز بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم لوجود الوحي القاطع وان رد الى الحوالة بان اجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطاء فتقريره على اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا الجواب
عن استدلال الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام
الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد
لما توقف في جواب سوال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فانت في تقرير القول المختار الى جوابه
وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على
المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه صلى
الله عليه وسلم في قصة الخثعمية قوله وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو
عالم بها يلزمه العلم في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه صلى الله عليه وسلم
في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب
قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز العمل
برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا للخصوص
بزمان الاول دليل على ان الثاني تبع للاول لا الزمان ودواع الى ما دعا اليه كابراهيم ولوط وهارون وموسى
كما كان الاصل فيها للخصوص بمكان كشعيب في اهل مدين واصحابه وموسى عم فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم وما ذكر غير مختص بالاصول وفيه ما

اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول ووجوه الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم
ما لحقه النسخ فلا يقتدى به فيكون معرّاً لا مصدقاً اجاب بان النسخ ليس تغييراً بل بيانا لمدته فما انتهت مدته
ارتفع وهم بين لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلعم قوله واختلف في غيرهما
هل قول الصحابي المجتهد مثل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة واما التابعي
ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا يقتدى اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه
جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة ببركة صحبة النبي عليه السلام وذكر شمس الائمة رحمه الله انه لا خلاف في انه
لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد في اجماع الصحابة به حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه
فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو شيئان
العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان
اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المنصف وحصره في بيان الضرورة وبيان
التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر في وجه ضبطه وبعضهم جعل الاستثناء
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل وهو جعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا
ان في الكلام تقدير كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام
سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ ودون النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره
لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية
ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من
جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام بدون اعتبار مثل اتموا
الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون
النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يتبدل من الطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اي
تخصيص الكتاب بخبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير
وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه ولهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب

بان الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لا رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون
الكتاب قطعي بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه
فيجب العمل بهما ولو لا من اطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد
من غير نكير فيكون اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا
لانه سمعه من النبي صلعم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من
اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا
اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من
الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو
محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله
فبيان التغيير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند
اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت
فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتمهيد له عند
ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات خلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا
والمستدل على جواز تراخي بيان التغيير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ان علينا بيانه اي فاذا
قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل
عليك من معانيه وانما حمل على بيان التغيير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه
واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه
بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان مستقلا متاخرا حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه
فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس وسعال او نحوهما
وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسكا بالجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث وجه التمسك
انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عم الكفارة معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما
لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام المصنف لا على انه يجوز التراخي لما اوجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل
قد روي ان النبي عم لما غزوا قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن ثلث
اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي خمسة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله
غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض محمل على ما ذكرنا من تنفس
او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اقصد
اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي تعلق كلما اقول له اني فاعله غدا بمشيئة الله ان شاء الله كما تقول لك
افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله ففي هذا الجمل قطع ابن عباس ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء

ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء به وان لم يقع تلفظا فان
قيل سيأتي التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا
فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى حمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي بتناقض وذلك لانا نجعل المجموع
كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه
حتى لو اثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة
فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير ولا يخفى
فبعد ذكر تغيير المراد الذي كان يفهم السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقا
الفعل من حيث بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للاجانب وبعد البيان صار تصرفا بيانيا ولا يخفى ان
هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير واختلف في التخصيص بالكلام انه هل يصح متراخيا ام لا
وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف
في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله كلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يقصر العام في الباقي
ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد ثبت على ان اشتراط الاستقلال
والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمل في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط
والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجزم لهم على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام
اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام متراخ
عن العام الندرة في الخلاف في جواز التراخي جاريا في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق والنكرة في المعين
ولهذا احتج المستدل لان الشافعي بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء
وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا
انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء راجع للبقرة المامور بذبحها والقطع
بانهم لم يؤمروا بذبح مجرد وباب الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها
كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس ومعه يشبه المفسر لو ذبحوا ادنى
بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد ذكر قوله وما كادوا يفعلون
على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا في نسخ الامر بالمطلق
والامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل معا اذ لم يحصل لهم
ما يوجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ
كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح فاسلك
اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك في حقهن انه
قوله ليس من اهلك لان ما لغير العقلاء هذا مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انه يعم العقلاء وغيرهم
فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعري هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما
سكت النبي صلعم عن مخاطبته فالجواب انه انما اورد تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر
معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز

وقد

وقد روي ان النبي صلعم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لغير من يعقل فعلى هذا يكون قوله
ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان
الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وسائر تغيير عند الشافعي فعلى هذا
عندنا في بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي
بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير
بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد
لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك على ما سيأتي
ودلالة على ان المراد البعض قوله في فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء وانما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع والصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يتوقف كل على حدة والمصنف
ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء في المتعارف في عبارة
القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف عنه الى المنع عن الدخول
لانه ان الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ
اياه وانتفاؤه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد والى اريد بالاخراج المنع عن الدخول
فهو مجاز يجب صيانة الحد وعنه وانت خبير بان توبيخات الاوتاء مستحيلة في المجاز على ان الدخول
والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس
بالا واخواتها احترازا عن سائر انواع التخصيص يعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص
بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح
الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق ثنا
صدر الكلام وعمومه فهو الاستثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قالوا تحقيق كون
الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما
البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا الظاهر في المذهب الاول وليس مختارا
عنده وهذا معنى موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فيشير الى الثبوت
للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع
البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله مدسوق الى الفهم ان في الاستثناء
المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي
لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة
الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة
افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة في السند الحكم الى العشرة
المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع
بازاء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد ومركب مثل سبعة ومركب مثل عشرة الا ثلاثة قوله وفرق ا

هذا مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الاثلثة
انها ليست على وعند ابي حنيفة لا حتى يكون عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها حكم المسكوت عنه لا الخارج
ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب
ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت مما
الاصل حتى كانه قيل على السبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة حتى لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام
بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي نعم بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام اثبات للكل لكنه لا يقع
لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عند البعض حتى كانه قال الاثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه
السلم للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه
بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون
الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة
فقط لزم اثبات ما ليس من مدلولات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى لفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر
ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو ان سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا
فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن
القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال التكلم
العشرة في السبعة مجازا فالاستثناء قرينة المجاز قوله او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة
على عشرة افراد في الاثلثة قبل الحكم في حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجة قد احتج
الزاميون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كما لها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع
بانها غير الا السبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم
انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد اورد في الاسلام ثلث حجج من قبل
ان قوله ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان وما ذهب المصنف الى ان القول بانه
يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حجة على المذهب الاول تقرير الاولى انه
لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعد التكلم الموجود حقيقة
غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت بناء على مانع
فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا ثبت الحكم
بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء و
تقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا
صريح في ان الاستثناء يدل على ان المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه
وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته
فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوحدانيته
بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه

لو تكلم

لو تكلم بكلمة التوحيد ثم ارتد منكرا لوجود الصانع يحكم بالاسلام ورجوعه عن معتقده فثبت ان
الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر وهذا التقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا
على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا
عبارة عن المذهب الاول فيكون حجة على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين
الاخيرين فبعض الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي
والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج
البعض منه ولا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه
والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى
لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام التكلم بل قول بان العشرة الا ثلثة اسم للسبعة
فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان على تقدير السؤال ظاهر الكتاب
وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف
الجارية كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من
ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فان المستثنى
منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله لا الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء
بعض افراد الحقيقة عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي السنة مصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم
الا اصبعا بان يراد الاصابع الانامل ويخرج هذه الاصبع على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف
من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب
الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب مرماه من اشكال الضمير وتقدير اعتراضه انا قاطعون
بانه قال اشتريت الجارية الا نصفها اريد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو
باطل قطعا والصالزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف
واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد
به الثمن وهكذا الى غير نهاية وانصافا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها
مع القطع بان مدلول الجارية وضعها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناه
المجازي وبضميرها معناه الحقيقي على عكس ما هو المشهور من صنعه قوله والجواب اجاب عن
الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض
مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم
لا يستعمل في غيره لا حقيقة ولا مجازا وما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق
اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت
اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح الا يراد الكل ويكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول
ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء
من الاثبات

نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء
بعض الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافيان فلا
بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع
ولو سلم فيجوز ان يجاب عنه انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على
ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام
ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا يمكن ان اثبات بالاشارة
ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق
من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع الثالث
ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا
بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا
لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون
بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج
منها الثلثة الحكم بالثبوت بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت فيه ووجه الجمع انه على طريق هذا المجاز اطلاق
الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما
تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان
حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور وهو تحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل
صلوة بطهور فعبر واعن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم باللزوم
فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التلويح ان قولهم من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
اطلاق على طاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها
ولكن عدم الوجوب على المقر ليس لنص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وليس
وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان
يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة
وقد سبق ان النكرة الموصوفة تع بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا
باطل لان بعض الصلوة الملتصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية و
نحو ذلك وهذا في غاية الفساد والقطع بانا اذا قلنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام
كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور
فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة عاقد في فيه كثير من الحنفية فضلا
عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرمن
رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة عالمين واستدلوا على ان الوصف قرينة على ان المستثنى

بمجالسة عالم واحد واما من حلف لا يجالس الا رجلا عالما صح

النوع

النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون
في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة بسلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب
الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات
غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض
لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل
واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات يلزم تعلق اثبات ما نفي بكل
فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور
وهو باطل لما مر فان قلت معنى الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج
عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز
كل صلوة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة
اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله لا بطهور حالا اي لا صلوة جائزة في حال من الاحوال
الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة
كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤوا راكبين لا ماشيين من جهة ان الحكم المثبت على
الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة
كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو
جواز البعض دون البعض نعم للقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة
على فرد ما وانما جاء عمومها من خصوصية وقوعها في سياق النفي وفي جانب الاستثناء يوجد ايضا
ذلك الموضوع ولا يوجد قرينة الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران
بالطهور فان فيها يتحقق هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات او نقيض السلب
الكلي الجائز جزئي كما تقول ما جاءني احد الا راكبا فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم
النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم
ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب
انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز
كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص وانما جواز مجالسة كل عالم فانما
هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه بالتحريم انما حرم مجالسة غير العالم وبالاستثناء
اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل وايضا لما ثبت الحكم فاعلة عموم
النكرة الموصوفة اشتبه لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم
في باب القياس ان مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان تفرق بين حكمين موصوفين بطريق الاستثناء
كما في قولك لا فضل ما فرضتم الا ان يعفوا فان العفو علة لسقوط الفرض ههنا لو كان الاستثناء اثباتا
لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور

ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وقد نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الظهور
ليس علة للجواز بل معرف الاشياء اخر فانه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط
او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلى بظهور والحاصل انهم قايلون بان مثل قولنا ما كتبت
الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر قوله
ولهذا اقوى دليل للخصم لا يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء
هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء منه والاوجه ان
يقال ان قوله الا خطا مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل
لانه مفرغ على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه
ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقديره ظاهر فان قيل لزوم وجوده
تعالى بطريق الاستثناء اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي ان مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور
بعضي ان لا يضر الدهري النافي للصانع بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول
بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاستثناء في هذه
الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم
الاغلب وحكم بالاسلام عملا بظاهر قوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث
قوله وما قيل حاول ابن الحاجب وعين رد المذهب الثالث لوجوه الاول انا قائلون بان المراد
من كل من المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزئه منه الدلالة على
جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد تركيب من ثلثة الفاظ ولا مركب لعرب جزئي
الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الحمار الا نصفه
الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة
اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به
الاوجه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من كثير من كلمتين فان كثيرا من
الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله
علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسلم بدليل قولنا جاني ابو عبد الله ورايت ابا
عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي
من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن
الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع
بمعنى انه ثبت من الواضع اذا اذا ذكر ذلك لم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح
الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قايم وجعلا مركبا
فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان
اريد ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة

بالنوع

بالنوع لو اشتركت من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان وناطق وهو ساجد جالس متحرك بالارادة
وناطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف
عاملهما بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من كلمتين ويكون الاعراب
في وسطه كما ترى ويكون لا جزء له ولا دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة
حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى
منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قايم مع ان الجزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى
لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفهم دلالة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوع
النوعي واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها
فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه ما عهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون
اللفظات المتهجية بها يليق وذكر انه قال ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعرى
وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فما غير مركب منشوا
نشر اسماء العدد فلا استنكار فيه لانها من باب التسمية بما فيه ان يحكى حكاية كما سموا تابط
شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان
مثل عشرة الا ثلثة ليس بمركب بل معرب بالجعل العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث ادب
في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد اعترف حيث قال ولا يوجب الجزء الاول وهو غير
مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع النقض
المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل والاخراج فما يقول بكون المركب موضوعا لها
وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين
لكنه لا ينفي ما المقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فما كان يراد بالعشرة
في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افرادية ويحكم باثباتها وهو الناقص او يراد السبعة افرادية وهو
المذهب الاول او يراد عشرة افراد ولكن يعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني
فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل المحقق في هذا
المقام ما ذكره بعض المحققين من ان عشرة اخرجت منها ثلثة فجاز للسبعة لان العشرة
التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله
مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلاقها او قيدها انما هي الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصل انما هي الحاصل من ضم
الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادفة لمثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة
موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا
هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس
بعد لولا عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه
يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه بنفسه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه

وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة
حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر . بنت سبع واربع وثلث
هي حبة القلب الشفاف والمراد بنت اربع عشرة وبعبر عنه بغيرها كما يقال العشرة جذر المائة
وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع
الى احدهما وانت خبير بعد ذلك بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين فهو الاستثناء
بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجوه
كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في
المستثنى ثابتا بدلالة اللفظ كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا
واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما
زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد
حكم العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون
العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث
لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العدد وغيره وانما مبنى هذا
الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا والعكس مطلق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت
ما فيه ولذا لا يطلق باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي
يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة
قاصر والا لقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا يشارك المستثنى في
الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عن الباقي وهو معنى
القصر الثاني اجماع اهل اللغة على ان الاخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على ان الحكم
بالباقي اي قصدا الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي من القدر المستثنى
وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا
وعبارة قوله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او حقيقة
على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عليه على ما تناوله اللفظ
ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالمضمضة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار
ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه
منها فلا يصح الاستثناء ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد بوجهين الاول
ان المضمضة لما كانت مهجورة كثيرا صار التوكيل بالمضمضة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها
الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه سائغ تغيير الثاني انه سائغ
موصولا لانه يفيد انه اراد بالمضمضة معناها اللغوي الذي هو المضمضة لا الشرعي الذي مطلق الجواب
فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالمضمضة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه
من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه

على الخلاف

على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب بل هو للاقرار والانكار فيجوز استثناء
ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه والمستثنى بعض افراد المجاز كما قال رايت في الحمام
الاسود الا هذا الاسود وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث
انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار
مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلان استثناء الانكار
لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالمضمضة قصدا لا ضمنا
بل لان الوكالة بالمضمضة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه
ولقائل ان يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وح لا يتقدر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال
الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء
الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه
فالاستثناء متصل والا فمنقطع لفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك
واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في
المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى لفظ الصيغة قوله وقد اورد اصحابنا
النظار ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون
محكوم عليهم بالفسق الا التائبين فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب
له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله في الكلام وغيره منقطعا وبيانه
بوجوه الاول ما اختاره المصنف وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر
لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم الازل وهو
ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون اثبات على الفسق
والدوام والا فلا تقدير للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره في الكلام وهو ان المستثنى
غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب
ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في صحة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل
واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقا
في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق
لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الحال وان
لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو
الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان
التائبين واحقون فيهم خارجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون
الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم
خارج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم

او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان تعلق الصفة في المستثنى المفرد ليس المراد ان
المستثنى منه لفظ مدلول القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في
الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا
الكلام في الاية واجاب بعض المحققين عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق هاهنا اما ان يكون
بمعنى الفاسق على قصد الدوام والبيان او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان السابق او من قام به الفسق
في الحال ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة اقتضاء الشرع بان التائب
ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم منافيا للمستثنى على تقدير السكوت
عن الاستثناء وهذا المراد في الاسلام لعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف المنطلق لانه
يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب
عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الحالة الماضية او الحالة الحاضرة اذ القاذف والقذف فسق ولا يخفى
ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين
بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال الاول على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار بهم الى الذين
يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل
ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار شمول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته
في الواقع كيف ولو ثبت الحكم في الواقع لامتنع الاستثناء فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يغير
في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة ينافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل في الانطلاق
زيد فانه يصح الاستثناء باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال
خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ولكن الجواب بانه لا قرينة للاستثناء المتصل على هذا التقدير
لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيجعل على المنقطع المفيد فائدة جديدة وهذا مراد من قال
بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لا يجوز ان يكون المستثنى
هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الجلد على اولئك القاذفين والاثبات
لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغتيابهم الا زيدا بمعنى
بمعنى ان زيدا وان كان غيبا لكنه خارج عن الحكم على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائبون لا من
الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء معلق على معنى
انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه محتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال
توبة الذين تابوا والا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا بالاسماء
موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء من غير متصلا لا
منقطعا قوله مسئلة اذا عاد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف
في جواز عوده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي
انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة

هذا تعليل لاحد بعض مانع الشرع احد الشقين الاول

انه ظاهر في العود الى الاخيرة في الوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قرينة من الاستثناء متصلة به معطوفة
عليها من الجمل نظرا الى احكامها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب و
الاتصال دليلا والا يطلع كما سبق دليلا اخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة جملة
بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع جملة واحدة فلا يحتاج الاتصال
الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله اما هو لضرورة عدم استقلاله
والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الجملة الى الاخيرة بالاجماع فلا ضرورة في العود
الى غيرها والمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء
لم يوقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة ولا
يتجاوز الى الاكثر ولما كان هذا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء
اجاب بان العطف لا يفيد الشركة في الحكم على ما سبق من ان القرآن في السطر لا يوجب القرآن
في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو
تغيير للكلام لا يحتاج له اولى قوله وصرفه الى الكل ينزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية
وقع فيها النزاع وتمثيل الكلام وهي اية القذف المستدل على ثلاث جمل هي فاجلدوا ولا تقبلوا
واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب ان رفع الاحكام على ان جملة لا تقبلوا منقطعة
عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون
عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية قائمة بالاستئناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم
غير صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف
ووجه الاستدلال ان قبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق
ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرة فقط وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا
اذ لو عطف عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل
وفيه بحث اذ لا نسلم ان لا تقبلوا لا يصلح ان يعطف على فاجلدوا الا ان الشافعي جعله من تمام
الحد بناء على ان لا يحاسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد
بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بتعليق
بل هو طارد يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا وهما
حالة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد اصالة فيصح صرف
الاستثناء الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء
بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صدور القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات
مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون صادقا يعني انهم الفاسقون الفاحشون
بالتكلم بسبب العفة من غير قائم حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذلك استحقوا العقوبة
ولا يجوز ان يكون في موضع التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيشكل
بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل

وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعله علة لاستحقاق العقوبة فان فعل الواو لمجرد العتق والنظم
دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناه معرضا لعلة الرد والشهادة مع انه اقرب
ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه يغير فلانه غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا
ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة
مع تراخي الحكم كبيع الخيار والشرط فظهر ان هذا المحتمل مراد وتكميل الاقسام يستدعي الايه السرخسي الى انه
بيان تبديل لان معنى انت حر نزول العتق في المحل والاستقرار فيه وان يكون علة للحكم بنفسه
فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا الحال للعتق بل يتبين بخلاف الاستثناء فانه تغيير
لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب فذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد
الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض المحل حتى لا يصير موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق
يمنع انعقاده في الحال لا في المآل ولا يفسد الى البيع الواقع قوله بعت هذا العبد منك بالف
على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان
هذا الشرط لا تنقيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي
احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من وجه فافاد توزيع الثمن وليس شرطا حقيقة
فلم يفسد البيع فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال
نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المنسخ
في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا
عن دليل شرعي مثبت خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون
متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي معضدا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد
بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغاير كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب
والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان
يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة
للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق
النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع
حكم شرعي متاخر لانه لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد
فكيف يبطل فايا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق
في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون ولما كان الشارع معنى ان النسخ بيان للمدة
بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا قوله
ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد
ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي خلافا لما يقتضيه نص سابق غير وال على توقيت
بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان تقصي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة

بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة تفيد التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ
من اية الاية لا ينافي ذلك بل الجواب ان الاسلم ان شريعة موسى وعيسى شرع النبي عليه الصلوة والسلام
واتباعهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه
باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبينا لا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم
منها التابيد فتبديلها يكون نسخا والحكم مثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا
فرفع اما النقل القايلون ببطلان نسخ شريعة موسى نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في
كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه واما
قول نبيهم عليه السلام فانقلوا عن موسى عم ان ملة شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ
الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف
واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف وما يبقى في زمن تحت نظر من اليهود عدد يكون اخبارا
تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عم مما افتراه ابن الراوندي ليتعارض به دعوى الرسالة من نبينا
صلعم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد صلعم والقايلون ببطلان
النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به منهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه
لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث عن الحكيم تعالى
بل يكون لحكمة خفيت اولا وظهرت ثانيا ولهذا رجع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى
فيلزم البداء او الجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ بما يتضمن حجة
اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن ادم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول
بتابيد شريعة موسى عليه بدليل عقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جايزة بالاباحة الاصلية دون
الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا والمسلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة
لانا نقول قد ثبت الاطلاق في واضمال التقييد لم يثبت عن دليل فلا يثبت به والاباحة الاصلية عندنا
بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب
ثانيا عن دليل القايلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم
الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص
على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد ظهر بهذا لعامل ان معظم الاعتراض انما هو على فخر
الاسلام وهو قايل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا
عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قايل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء
ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له قوله واما حمله الى محل النسخ حكم شرعي فرعي يلحقه
تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او
الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته مثل هذا حلال
وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة
تاييدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه

ويكون مراد الله تعالى طول فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام
والاستمرار في جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة بعد الدلالة على ثبوته في جميع الازمنة
فكان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم
كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للوجوب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يفيد
في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد
يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ايجاب التكليف به
كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا
ثم نسخ قبله وذلك كما يقال لمن يصوم غدا ثبوت قبل غد فلا يوجد التكليف به والحقيقة ان قوله صم ابدا يدل
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد
فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم الاستمرار منافيا له وذلك كما تقول صم كل شهر رمضان فان جميع الرمضانات
داخلة في هذا الخطاب واذا ما انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات
وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد
دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف يعد من امثلة الاحكام الشرعية
قلت من الجائز ان حكم يوجب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها
وذبح ابراهيم عليه السلام فقد ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء
بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج
الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة الاشتغال به بذلك واقدامه
على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان
قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التئم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة
والظاهر وان نقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل
التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع مانع من الخارج
واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ
واقع فهو متعلق بما كان يتقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتعلق على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض
ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل
انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يفرغ من شيء من جزئياته كما لو قال
نحجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه
ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وفعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد
اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء فيقال ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه
عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم
يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد

ويقع الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان شرعيا وهو
ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد
فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب قوله لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع
لا نص فيه فلا نسخ اي بعد النبي عليه الصلوة والسلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي
ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المخصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن
ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على
انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي
على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تستغني عن كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة
ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكان اراد
ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور
ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به
لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي صلعم ولا ظهوره لاستلزامه اجتماع
اولا على الخطاء مع لزوم انه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع
الثاني قياسا ظنيا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ
بالاجماع هو القياس لان ابقاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ويحتمل ان يقال لا نسلم
ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي
يجعله منسوخا لا يقال لم يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي
ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصح ناسخا
قوله والى هذا يعني اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي هو حق الى العباد قد
تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير مصارف بيان المواريث كما في الايصاء
وكذا الثاني قوله صلى الله عليه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان
ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما قال زارني فاكرمته وقد يقال ان اثبات
باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر خلافا رافع للوصية
الا السنة وذكر السرخسي ان المستفاد باية المواريث انما هو وجوب الوصية لكن لا يخفى ان وجوبها
ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث
فلا يحصل هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى اي حكم قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة
دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف
لكنه من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما لكتبته
لا تحقق الشيخ والشيخة الخ بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه لحق اذ لا دليل على
كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن

بالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يخلو
في القرآن القطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان
قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انه ثابت
بالسنة حيث كان النبي صلعم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ
الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي
من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله لها ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله
تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر رحمه الله الى ان حرمة الزيادة
على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك
من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في
الاجتهاد من غير ان يقر على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته
حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا
قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو
حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بعين الكتاب لا بنظمه
وقالوا وقد يرفعان بحث الشطر اذ يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان
بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او بنحو
انه تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يعدم بالمرض وهو لا يفنى بالموت
فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة
لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة مع النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت
عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير
المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على
ست مذاهب ١ انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية ٢ ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية ٣ ان كانت
الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا ٤ ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده
كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار ٥ ان احدثت الزيادة مع المزيد عليه بحيث
يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا ٦ ان ارتفعت الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته
بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء
تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الدافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل وكذا ثبوت
الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب
على ما ذكر في اصول ابن الحاجب والمصنف عليه مؤاخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن
محل الخلاف مع ان صنيعه رحمه الله لانه لا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك
على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار ما يكون على حد معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان

ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول
زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث
التخيير في ثلث امور بعد التخيير في امر بما كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر
في المحصول وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث
لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم
في المثال الاول اذ لو فرضنا ان الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين ولم يجب اعادة الصلوة
بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين
من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب
شيء اخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد
عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد
ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين
ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه
ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة
فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس
من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغير
الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
ويلزم الاستيناف او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة
عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة
قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان
يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب الاستيناف كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فكان ذلك نسخا
او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين
والا فلا وذلك كزيادة النقص على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط
منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار وهذه عبارة
الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا
شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولم يستأنف كانت
نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استيناف وانما يجب ضم شيء اخر اليه لم يكن نسخا وقال
لوضوحه الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لتحريم تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا
بينا قوله فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب فسر هذا التفسير قوله ترفع
اجزاء الاصل قيل مع الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس
بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء اخر
ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا

لزم ساقط

والمرتفع

وايضا قيل ان التخيير بين الامرين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما
ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم
هو الجواز عما يتطرق عليه الاحتمال وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز عما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز
بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء الحكم الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم
عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قطعا ممنوع المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا
يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي
لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقفان على عدم الخلف وفيه نظر
لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون
فريضة الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف
حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف عن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف
على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير انما جعل لفض التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير
في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ
آنكه المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد
معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه غير ذلك
الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر
الواجب اولا على التعيين وقوله تع فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان
فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الواجب وفيه
بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان
وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وقد يقال
ان قوله تع فاستشهدوا يجامع صحة الشاهد وقد ضم بالنوعين فيلزم الانحصار لان التقرير بما لا يطيع
ما اريد بالحمل وايضا قد نقل الحكم عن العقاد الى ما ليس معتادا من حضور النساء مجالس القضاء و
هذا دليل على ان غيرها ليس بمشروع فتكون الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى غيرهما
لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يزاد التقريب بقوله صلعم
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله صلعم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله صلعم
لا يقبل الله تع صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه
ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رحمه الله بما روي انه صلعم
كان يوالي في وضوءه او بقوله صلعم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف
بقوله صلعم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تع اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة
بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان للصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم
لاعرابي اقرأ في صلوتك فصل فانك لم تصل فان قيل كيف يثبت وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
قلنا لا ان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا تمتنع بخلاف الزيادة بطريق

الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود
بالفرضية والوجوب هنا مدفوعات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكون جاحدا فان قلت
فلا تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تخصيص على النص
على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل
قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالا
فان قلت في يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا
بقطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الجهتين لا منافاة
قوله بل مشروط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية
بلا خلاف اذ بها تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء
على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونها قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي اثما باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك
الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الانسب ان يفسر الاصل
بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل
في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد
بالاصل قوله ولم يجعل تلك اي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار
الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله احد ثابت اقتباس لطيف
بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك لان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه اسم ابيه ثابت كما ان
قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مستهرة كفروع فقهه قوله المشركة في صدر الكلام وهو
عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان لنصيب احد الشريكين في المال المشترك حيث
لنصيب الاخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال وكل ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال
المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع
الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر
الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت
البكر اي انه جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي الاجازة المتفرعة عن الرغبة في الرجال وعبارة في الاسلام
ان لسكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمعنى
ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحالها الموجب
ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان
اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال في البكر
توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل
حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا السكوت جعل بيانا للاجازة لاجل حالها بثبوت الحق
عليه واقرارا به لاجل حالة الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم

قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري. يكون اجماعا قيل يحتمل ان يكون السكوت لوفور الغيظ
وعدم الالتفات بنا على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة فان من
لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والا ظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني لعدم ثبوت البيان بدلالة
حال المتكلم قوله وغيره ان في المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تغييرا لها. لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التغيير
على الاتحاد قوله ولنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مائة ودرهم بانه حذف المعطوف عليه
اي حذف تمييزه وتغييره متغاير في العدد واذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اثواب صح ان ذكر يستحيي
في العربية ويتعذر تكرار قصد عطف غير العدد ايضا فحمل على ذكر على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف
فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة درهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف
قوله على مائة وعبدا او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسا على مثل الاول مائة
وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تغيير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد
والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للمعدوم فلا يتكلف لا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع
انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التحقيق فان قيل القياس ليس بمستبع لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم
هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف
بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في
اللغة وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي فيمكن من قبيل البيان والفصل لا نسلم ان العلة موجودة للمعطوف
من قبيل المقدرات بل كون العطف منافيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر
والشرط فكذا التغيير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة ودرهم لولا ابهام في المعطوف فلا احتياج
الى التغيير قوله هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اعزم والاتفاق
يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر على حكم شرعي والمراد
بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة بالعوام وعرف بلام الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد صلعم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله
في عصر حال من المجتهدين معناه زمان قائل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم
عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن
التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وجمع الامر لجميع الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء
المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه انا نسلم ان الاتباع ان اتفق فهو امر شرعي والا فلا مانع للوجوب والمصنف
حصره بالشرعي رعاية ان لا يكون الاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكر من البيان
نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي
قد يكون معلوما يعرفه الخبر الصادق بل المستند المجتهدون من نصوص فيفيد الاجماع قطعية والبحث هنا
في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا
انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله
ضرب امرأة بجناية روي ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاستحضرها ليعلمها من ذلك
اي ارسل شخصا

فاطلعت من مئينة اي ازلقت للجنين والسقطة قد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل
وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعلم قدرا او افر علما او استقرار الخلاف
حتى لو حضر مجتهد والحنفية وان فقيه وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون يمكن اجماعا
ولا يحمل سكوتهم على الرضا لاستقرار الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط معنى من التأمل انما يرفع احتمال
كون السكوت للتأمل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك
واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان في اصل الاول القطعية
بمنزلة العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين
والرتق والعفلة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة مشمول العدم موجب حكم الغسل ان لا يجب
غسل الخارج ولا غسل لعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول
الوجود ان تنتقض الطهارة بكل من الخارج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمول العدم
ان لا تنتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتأخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة
انما هو التفصيل وهذا القول الثالث ان كان يدفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من
مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه
وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل
بالتفصيل فهو قول بما يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
لما جاز الحكم في واقعة متجددة بما سبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل
فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم
التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل
في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع
تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان
اشتهر في المناظرات لكنه ليس بما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان
يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي مفيد
موجب احكام للاثبات لا يخفى الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان
ان بقاء ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الاثبات وما ادعاه الخصم من ان القول
الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت
احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة في الابوين كيف وقد يصدق انه
لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا
فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون الزوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس
وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا
اجماع على وجوب غسل الخارج لما في ابي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء
لما في ان في رحمه واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف

ان احدهما واجبة اما غاية ما في الامرانه ركبت مغالطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل
البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من
الافراد بخلاف مسئلة المعتدة والجد مع الاخ لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس
في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الا على اعتبار الجنس في العلية اما
عند ابن مسعود رضي الله عنه داخل في حيز قولها يقول به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون علة
الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود رضي الله عنه وغيره اما عند غيره فلان
الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه
في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال فلا بد
من ضابط تقرير كلامه ان القولين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث
ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون
حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في اي
موضع يشتركان فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين
قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو يكون
متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد
مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن
ان يخرج منهما اشتراكهما في حكم واحد شرعي وافتراقهما بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع
كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان السبوت
من احدهما ينافي الثبوت من الاخر حكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود
اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق
مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني
الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب
احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان
باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا بعدم استلزامه
ابطال ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع ليس بمطلق واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد
فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة
وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رضي الله عنه بالانتقاض بالخروج من غير
السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رضي الله عنه بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض
بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت
في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان

على الحكم واحد شرعي كنسوبة الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا والا فلا كالقول بجواز الفسخ بسبعين
العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم
في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما
فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لاجماع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة
نفلا وفرضا وجعل منه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول
ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط
فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مختلف فيها
لا تعلق لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه اذا السبق في مسئلة الربوا احد القولين فيها علة القدر مع
الجنس والاخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان
موضوع احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلة
حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط ثم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا
ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلة رفع لذلك فالنظر واجب
بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من النظرين بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلما في ابي حنيفة رضي الله عنه
واما غسل الاعضاء فلما في الشافعي رضي الله عنه فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع ولو جعل
الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج
مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رضي الله عنه والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج
حكم واحد للشافعي رضي الله عنه فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع
فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه
مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع
على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال خالد بن الوليد
بها لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير
بينهما اصلا وانما التغاير في العلة هو اما الاجماع المركب فاعلم من هذا اي مما سبق عدم القائل بالفصل
لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم
فيهما هو وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس الى بدعته على الاطلاق لانه وان كان من اهل
القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها قال الشمس
الايمة رحمه الله صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقبل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه
واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر
بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب لا يكفر بالمخالفة
يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد انقراض العصر عبارة عن موت
جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع
قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين

في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال
الرجوع فيجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الناظر كما هو دأب المناظرة بل على ان
يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث وان فقيه وقد صرح محمد انه لا يكون ما منعا ونقل عن ابي
حنيفة رضي الله عنه ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مخالفا بابي الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز
فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروي الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع ما ينعقد
وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع لكنه لم يبق الى ما بعد وليلا يعتد به ويعمل
وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد
على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم
يوجد هذه الحكم وتبدل المصلحة وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الاثبوت لا يثبت يقينا لان
الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ليس بحجة في مصالح تقرر صلح لنبيكم في قضية
التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحرب لمصلحة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي
يجوز مخالفته عند تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر
وقيل لا والحق ان الحد العادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وان الخلاف في غيره
وسياتي فيه تفصيل والمستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال
انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضم الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد
ولذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع
غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل
المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والاطلاق والتكذيب قلنا بل هو علم بالاضافة
الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فالمطلق الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه
وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على
الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس واخذ في مشاقة الرسول اي مخالفة كلامه اذ
القياس مستند ايضا الى النص وح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباح والمندوب لكن الى الدليل
الذي استند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا حقق ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل
فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه عاما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بانه وبنبوة موسى عليه السلام
لا يعد اتباعا لليهود ولكن كما حصل للمؤمنين المجتهدين الموجودين في عصره فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين
في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صار به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية في
طعمة بن ابيرق حيث سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين واجيب بالمنع لعموم الاتباع والاطلاقات دون
خصوصيات الاسباب والاحتمالات لا تثبت بالنصوص ما دلت عليه فلو لم يعرف فيه قرينة
وقد يقال ان التمسك بالظواهر موجب العمل بها انما يثبت بالاجماع لولاه لوجب العمل بالدلائل لما منعه عن
اتباع الظن واعترض المصنف بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم

وكيف

ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجواب الاول منع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان
سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان حمل الكلام على التأسيس اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله
والتنزيل وهو ذلك ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين اخص مما لا بد دخل ما اتى به
النبي صلى الله عليه وسلم هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه عاما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم
لا يدخل اتباع ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مشاقة الرسول
صلى الله عليه وسلم والحاق الوعيد بها قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامثال اوامره لا يدخل
في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزاء الشرط ليس مترتبا
مع انه امر اتفق على بطلانه الجمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع وكذلك جعلناكم امة
وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية
الثابتة بتعديل الله تعالى في الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد
من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة
في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختار بهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس
وكل الفضائل منحصرة في التوسط فقرب هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث
قوى احديها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد
ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ
من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة
مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس
اللوامة وتحدث من اعتدال الاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فاما الفضائل
هي من الثلثة وكلها في كل انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها مختلف يطرأ في افراط وتفريط
مما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه
بمعرفة ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة
وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كما لسفة الشرائع نعوذ بالله
من علم لا ينفع وتفريطها الحماقة التي تعطل القوة الفكرية بالارادة والوقوف على اكتساب العلوم
النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور الهائلة حسبما يكون اقدامها عند حسبانه وهو من
غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام
على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكونا
تفرقا بحسب قضاء الناطقة تسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة
والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب
اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لاخلاقه فالاكتساب فضائل والاطراف رذائل
واذا امتزجت الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فهذا الاعتدال

حصلت

عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله صلى الله عليه وسلم خير الامور اوساطها والمكلف في النفس
البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتتصل بذلك الى كمالها اللائق ومقصدها المتوجه اليه وفي
السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الف والمتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في افعالها ليكون استعدادا
الناطقة في مواهبها وتقرقاتها على كمالها ومقصدها وقد مثل بذلك بفارس استرق سبقا للاصطياد فان
انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعمالها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصولها الى الصيد والسبع
الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فكذلك النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية
واما الكلام في ان هذه الملكة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات
للنفس فهو صنف على الخلاف واما ما عين من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية
ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم
الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين
العاملين بالشرائع المختلفين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر يساعد العموم اذ رب منكر نهوا
عنه لعدم الاطلاع ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا في الواقع وبعد
تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الاية فلان
العدالة لا تنافي الظنية في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم
ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدالة كل واحد من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع
المجتهدين من عصر وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة
عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى لمنزلة الشجاعة
على وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموع احاد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي
تواتر معناه فاما ما ذكره فقد ذكر المصنف ما يصلح له على قطعية السنة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى
حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لا يدل
بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث يصل اليه كل واحد وح اما ان لا يكون استنباطه
وهو باطل اذ لا غاية للادراك او يكون لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط
المجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما يلزم من الاختلاف او جميع
المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الغاية فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين
ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجوز ان يعتبر عصر واحد وح لا يترجح البعض على البعض
فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للاية
الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام وتقريبه ان يقول وجوب الاتباع
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي
ما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله او بعده وايضا كمال الدين هو التنصيص
على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج كل حادثة
في القرآن والمصنف لم يجعل القضايا المتفق عليها بين احد هما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني

ما اتفق

ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم
اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر في ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان
ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب
قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والجربات وايضا قوله تعالى فلولا نفر الاية تقابل
ان يقال هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه
حجة على المجتهدين حتى لا يسوغ مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكر لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه
غير حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الاية تقابل ان
يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع للخطاء بالمعاني العلمية وايضا
هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال
من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطاء جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين حجية المجتهدين
من عصر وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التنكير وقيل المراد نفس
ادم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها وتعريفها والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها
بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى
ان يفعل كل خير وشر والاختصاص لذلك بالنفس الزكية فكيف يجب اجتهادين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر والعجب من المصنف كيف رد الاستدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع
حجة قطعية واورد ما يصلح له مالا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما
اتفق في الزمن المهد ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال لان مجموع الايات المذكورة لا
يدل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس مستقيما اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعية وايضا العلماء
السند لان جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى
والمصنف رحمه الله قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك حيث يمنع تواطؤهم
على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان
ما ادعى كونه حجة اخص الاجماعات لان اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة
او العترة فانه لا يلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه
كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع
العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف
كثير من اهل الاهواء والبدع قوله في الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الاية والخبر المتواتر
يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من
الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل وذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع
بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور
هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف ومعناه ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو الا

بما سبق من ان هذا الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يرفع
فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانقراض اجماع من تقدمهم على خلافه فانه يجوز لمجوز ان يتمسك من الحكم الثابت بالاجماع
فيوفق انه تو امل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمخصص ما يتوقف
على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تجافى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام
القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واما الخامس ففي السند وانما قل جهاته في بحث واحد لانها سبب
فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل اولا
لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل
من غير داع يستحيل عادة كما لا اجماع على الكل لطعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث
وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه
واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك
واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان
المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد وهم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يستغني الاجماع قطعيا
لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليل اي سند بل موجبه لذاته كرامة
لهذه الامة والسند امارة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع
الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا
لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه
لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا
لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد
كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز
كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة
فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلايل المذكورة
قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي صلعم
واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم تثبت صحة
القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق
العمل والمستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي صلعم يوجب العمل فنقل القطعي
اولى اذ لا شك لاحد في ان الخبر المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا
هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها
وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء

وفي الشرع مساواة فرع لاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله
محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل بثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان تعريفا و
ذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يكفي ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك
يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال
لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع
في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة
النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل
لانتقاله عنه ولو سلم فانما ثبت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف
بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية
حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا يخرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه
تعرض لبعضها على التفصيل على ما سنشير اليه والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير
الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت
ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى
مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا
الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج
عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى عليه غيره والمعدوم
ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم
فالوجود في الذهن كاف في الشيئية بل تشعر بقاية في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية
في اللغة جعل الشيء متجاوزا لشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف
مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما
سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع
وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام
والانتقال على الاوصاف وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان ركن القياس ما
جعل علما على حكم النص بما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال اما الحكم
الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه يثبت فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء ولهذا صرح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل
اي تبيين العلة في الاصل لثبوت الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن
القياس اي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء
على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وهلم جرا
مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء
على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل

بالسنن من ان هذا الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القوم الثاني على حكم يرفع
فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي من الحكم الثابت بالاجماع
فيوفق انه تواصل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمخصوص بما يتوقف
على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام
القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واما الخامس ففي السند وانما قال جمهورهم في بحث واحد لانهما سبب
فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل اولا
لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل
من غير داع يستحيل عادة كما لا اجماع على الاكل طعام واحد وقاعدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث
وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه
واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك
واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان
المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد وهم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يستغني الاجماع قطعيا
لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي السند بل هو حجة لذاته كرامة
لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع
الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا
لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه
لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا
لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد
كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون الفرق بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز
كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الاصطلاح عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال وانما النزاع في نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة
فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة
قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم تثبت صحة
القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق
العمل والمستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي صلى الله عليه وسلم يوجب العمل فنقل القطعي
اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا

مطلب في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها
وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء

وفي الشرع مساواة فرع لاصل في علة حكمه وذلك انه من اولة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله
محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل بثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان تفرعا و
ذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يكون ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك
يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة للحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال
لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع
في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه مفوض بدلالة
النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل
لانتقاله عنه ولو سلم فما ثبت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف
بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وقيد تعدية
حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا يخرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا ان
تعرض بعضها على التفصيل على ما سنشير اليه والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير
الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت
ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى
مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا
الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج
عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع على غيره والمعدوم
ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم
فالوجود في الذهن كاف في التسمية بل تشعر بقابلية في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية
في اللغة جعل الشيء متجاوزا لشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف
مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما
سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع
وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام
والانتقال على الاوصاف وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان ركن القياس ما
جعل علما على حكم النص بما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال اما الحكم
الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه يثبت فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء ولهذا اخرج في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل
اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن
القياس اي ما يتقوم به ويتحصل ولهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء
على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وهلم جرا
مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء
على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل

والوصف الجامع واما حكم الفرع فمن القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على التقدير الى ما ذكره
من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه
فان قيل قد ذكر في الاسلام وان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع
هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثباته اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم
القياس والفرع شرطه او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن
من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات
حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه لان مثبت الحكم هو الله تعالى
غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما
ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من حكم الفرع يثبت بالنص او الاجماع
الوارد في الاصل والقياس لعدم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير
التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور وان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل
علة في الآخر واصحاب الظواهر نفوا القياس بمعنى انه ليس للعقل مجال التطبيق على النظير لان الاحكام الشرعية
ولا غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام
الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه
ذهب داود والاصفهاني ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو
الوقائع من الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه انه اجناس الاحكام وكلياتها متناهية
يجوز التنصيص عليها بالعموم والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع
والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل
بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة
وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اليوم عن ابن عباس رضي الله عنهما هو لو ان ما في الارض من شجرة بيعا طوله ما بين
السماء والارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المتنقش بصور الكائنات
على ما هي عليه تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان
المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القرآن المشهور لان قوله تعالى ولا حبة
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها
اي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله عنهما بمنبت وغير منبت ولا
معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما تركت فلانا من رطب ولا يابس الا جمعته لو حمل قوله الا في الربع
على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك بحيثيات اي ما ذكر من الجواب وهو ان كل
شيء فرض انه كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى تبيانا لكل شيء فحكم القياس
مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن
حجة فان قيل الحجة القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي صلعم او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس
ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اخذوا بطريق السبي قوله

لم اولا وغيره نجبا قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد
فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا
بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لجواز هم في الاثبات قوله بخلاف
امر الرب حاصله انا انما نمنع العلم بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العلم بالاصل ويكون من
حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله
ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار في الاعتبار رد الشيء نظيره بما يحكم عليه بحكمه ومنه سمي
الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة ومنه الاعتبار والابصار وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي
ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل
الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل
ائمة اهل اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر
بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بهذا العالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة
بالحنطة قلنا لو سلم فدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء
التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء
على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي
وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة
وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكفي لها دخل في ذلك وهذا
لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجعله علة للحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من
التحقيق مما شك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون ما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يتبع
فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة
والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت
بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى
اعتبروا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير
عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي
الاحتمالات والاصح التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان للايجاب الظاهر
ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند
انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منافيا
لحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى
ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض
فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان الماموربه واجب وهذا لا يستقيم
فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض

قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كما انه قيل اذا بلغ الحنطة فراعوا المماثلة
واذا اخذتم الرمن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان
قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم
بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه
قلت الاستنباط بالنصوص ما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم
افتقارها الى الاجتهاد بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فبقي القياس وهو مطلق او لا فقط
على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص
العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة النص
وقد قال صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في اخبار السنة
احاديث تدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يعمل في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت
اخبار احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه صلى الله عليه وسلم كان يعمل بالقياس
وربما يعلل وجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير
المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلة فايدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا
يوجب صحة العمل بالقياس بل فايدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس واوخل في
القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قوله وعلى الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين
احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل
ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلم بالتعيين
وثانيهما ان علمهم بالقياس ومباحثتهم فيه وترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق
واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم
انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرايط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار
مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها نظرا لا لخصوصياتها لان وجوه الشيء او عدمه في زمان
لا يدل على بقايه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت
وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم
والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين
العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل في شرايط القياس
عبارة في الاسلام الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بنص اخر اي لا يكون المقيس عليه
منفردا بالحكم بسبب نص اخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص جماعة من الناس بقبول
شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر مدون وفي عبارة الفقهاء خص النبي صلعم
بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباقي
المقصور عليه فتعبيك كلمة قولهم ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم
كثيرا حتى في محل الاستعمال على القلب فلذا غير المصنف عبارة في الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به

وأما حديث ارايت لو كان على ابيك دين فاقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال فدين الله احق

كما يقتضي قبول شهادة الواحد لخزيمة لقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد
للنبي صلى الله عليه وسلم في ابتياع الاعرابي ثمن ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق
الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره
بمنزلة المعاينة قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدول
وهو الصرف فيكون متعديا قوله فانه بناء ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا
على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان جاء
صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم المنافع
جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل
ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى فاتوهن اجورهن وقوله صلعم
على ان تاجرني ثماني حجج وقوله صلعم اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه وجعله في الاسلام رحمه الله
من امثلة كون الاصل مخصوصا حكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغني عن الاول
لكونه من اقسامه على ما ذكر الامدي في الاحكام من ان المعدول عن سنن القياس ضربان احدهما
ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا
يكون كذلك بل يكون مبتدا به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر
او لا كضرب الدية على العاقلة قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل
منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز
ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل احد
القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم اذ اقيس الذرة على الحنطة في حرمة
الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل
والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق
بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع متعلق بمحذوف
اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور
اما لفظا فلفصله بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد الشرط كون الفرع نظير الاصل ولا الشرط كون الاصل
حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره
حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمعنى
مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا
او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير المتخذ من العنب من المسكرات اصح المخالف بالدوران والالحاق
بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران ضلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة الاطلاق
اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان المهدي في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا

قوله صح المخالف بالدوران في اذا وجد الحكم مرة في الفقاع ربطلق عليه اسم الخمر وان لم يوجد في دنا حلق لا يطلق اسمها قوله والالحاق بالقياس الشرعي فاذا وجد معنى جامع باعتبار معنى جامع ينبغي ان يجوز اطلاق اللفظ باعتبار ذلك المعنى حقيقة

قوله وبرد على المتمسكين اي برد اثبات اللغة بالقياس بوجه الورود وان يقال دلالة النص التي افادت بحجية القياس الشرعي تفيد بعينها حجية القياس اللغوي فان افادتها اما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية معنى سبب الاطلاق وتوجيه الجواب ظاهر صح

وبرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المصنف بوجه من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير بل كالسبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الطلاق بغير الخمر من المسكرات وقد يوهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وانما نبهت وهو الى اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماع البيت في المد على جامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الطلاوة وامثال ذلك غايته لغوية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وهو المقصود عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا الشرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون الحكم الاصل شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذكر الا ليكون حكما شرعيا وقد سبق بذلك فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يجري اي لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازا عند ارادة معناه المقيس في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجاز العام شراب تخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من بيع العين وهو المقلي والطحن لا اثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اتفاقا قبل القلي والطحن قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة قوله لان عذر اي عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع من قاطع والى دليل كثير من الشرع وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا فبطلانه كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال خمس من الكبائر لا كفارة في عد منها اليمين الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة

العقار بالضم الضيعة وكذلك عقرت النخل اذا غرست او ما كرمت ارض الكرم اي ارضه والمعاقرة ادمان شرب الخمر صحاح

والطحن بالكسر الدقيق صحاح والقلي ما يتخذ من الاشنان صحاح

بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة لو لم كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لانه معناه عدم نص دال على حكم المقيس وعدمه وهذا النص دال على عدم الحكم المقيس في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الخارجة عن الايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يثبت الحكم في الاول بعد التعليل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بالامثلة وغيرها وقصد الى ان ما تغيير النص بالرأي فهو اثر رجوعه انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز ان يعني رواه السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحاجة باحضار المبيع مكان النقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم صحة وعية السلم الحال على مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا يجوز القياس المغير حكم النص بدليل الا ان مخالفة المفهوم يسامح في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله وثانيهما ان محل البيع ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعلها خلفا عنها كحكم الاصل الذي السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير هذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الموجود وقد سبق ان من شرط القياس تغيير الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل باعتبار حقيقة الاصل يكون حقيقا لذلك لا تغيير او يكون اولى بالجواز لكونه معبرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون الدفع لحاجة في احضار المبيع وغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير حكم النص الدال على وجوب عين وحاصل الجواب ان تقييد هذا النص بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد والايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تعرف اليهم ايفاء لحقهم وانما لحق ارزاقهم والاغناء في ان حق الجميع مختلف لا يندفع بنفس الشاة مثلا وانما يندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على جواز الابتداء والاغناء باسم الشاة بانه تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء في جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل

قوله لان الايتاء من جنس النصاب اسهل هذا انما يظهر على تقدير ان يعطي الشاة من الشاة والابل من الابل فلا حاجة الى تغيير عطاء الشاة من الابل صح

اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب
بان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقراء وهذا ليس حكما ثابتا باصل الخلقة حتى
يمنع تعليله بل حكم شرعي بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد بصلاحية حدثت بعد ما كانت بالخلقة الام
السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا لما قبل القرابين بالاشراق وايضا فحال القربات
انما تعرف شرعا كصلاحية المحل للبيع دون ما كان هذا حكما شرعيا علمناه بالحاجة اي حاجة الفقير
الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة وجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة
الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل بينهما حكما شرعيا وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال
وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس
فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايتاء
حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه حكم فيه
اي في ذلك الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع
التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار وهما معا حال او خبر صار و
بالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكر المصنف صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة
ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة في الاسلام رحمه الله حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم
اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب وهي التقوم
وان المستبدل يتعين بعينه نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر مال القيمة فيتعلق
بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب
الشاة دل على صلاحيتها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف
فلا حاجة الى التعليل قلت لا مانع لجواز الاستبدال الاستنباط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير
من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت لهذه الصلاحية
بالخلقة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على
الصلاحية فلا بد من هو اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من
الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير دارا من دنية الزكوة
لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من تبعيتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحيتها
للصرف الى الفقير ثانيا فعلى الشاة مثلا كان الامر بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل
والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في
جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء
على الاطلاق ووسيلة الى الارتزاق وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى
صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعد الحاجة والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام
للتمليك وليس كذلك لما مر من ان خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بد وام اليد
فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وان كان الحال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار

وذكر التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف صح

اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي
من الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم المستحقون للصرف اليهم سواء صرفها او لم
يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد
الزكوة ملك جميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تعريف الصنف لا يخلو
عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجهة وثبوت الملك على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق
فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجهة اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا
ففي العبارة تسامح وانما المطلوب منها جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت
بكون الفقراء للجهة او للجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة
دون التمليك لجواز ان يلتزم للفرع بطلان الجهة ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة
ولا مدفع له الا ما ذكرنا على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم
بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منهم
فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع
الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان
واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار
على قطع موضع النجاسة او خرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى
الى ما يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة
والاول وجدت بل ان ياوة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب
ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع
الشرعي ليس بمعقول اذ الغسل طاهر لا يتنجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو
سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بتنجسه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر
اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الحدث
فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار
على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر في الاسلام
ان الماء مطهر بطبعه لحدث فيه معنى لا يعقل فلا يخرج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه
ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة فيفتقر الى النية فان قيل يجب ان قلع النجاسة وازالته بالماء
معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا بأس بذلك بعد كونها
المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا لشمول
النفي لان الماء مطهر طبعا بشرط نظافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به
الحدث والنجس جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به النجس لا بانتفائه
على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا ويشكل بالعلاة وهي ما يعرف به

وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجود ولا وجوب كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالموقوف
للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه ان صحا قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها تعرف بالحكم لان موقوفية علية الوصف
متاخرة عن طلب علية المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان الفعل باسبابها على معرفة الحكم فيلزم الدور
وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخرة هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما
مثلان يشتركان في العلية ولوازمها قلنا لا يمنع كون احدهما اجلى من الآخر بعارض قوله بل في الوجوب للحادث
لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا للشيء الحادث
فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته
عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثير ملزمة تعلق الخطاب بافعال
العباد قوله ولكن من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت
موجبا للوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان ملك اعراض
وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان القتل حكم بوجوب القصاص بمجرد القتل
العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك
الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان
يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فمعنى ذلك انه حكم
بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية
فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى
الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل
ونسب اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليق بعثة النبي صلعم بامتداد
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي صلعم بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم
لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره
الامام في المحصول ان الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وضرر النفع باللذة
او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه ويفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء
في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من ينكر
ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني
اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة ويكون
تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب
لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما مر في التقبيح المذكور لا يستقيم على هذا التفسير
اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب
القصاص فلذا قال المصنف وقد ذكر والمناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحال على الغير
لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام ان المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع

ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مضرة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص
على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بالدوسي بهذا المعنى اي المناسب هو الذي
اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الآمدي
لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا
عندي بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول
ولذا ذكر بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلف في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل
عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع
عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميز من بين الاوصاف ونسب ذلك الى
الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان
الاصل في النصوص التعليل واذ لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل
والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج علة معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان
الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك
بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية
ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة
المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود
هو التعدية وهو يمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض
وهو ايضا باطل لان وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل
يرجح البعض قال قيل هذا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف
صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف مقيد بعضها
قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من
غير فرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض
فلا بد من تعيين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كما لغة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه
الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس
وفقر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض
وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على ان علة الحكم هو البعض دون
المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي
كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف
على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصر
يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل على الاحالة ثبوت الحكم في المنصوص على تقدير

بل وصف تثبت التعدية بالتعدية وتكون القاصر لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان
ربوا النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم قوله فنظير اي نظير الاصل
المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد اذ قوله صلى الله عليه وسلم
يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجب
التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عن كون وجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين
احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي
هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع
النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط ان يقع لفظ التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام
سواء اتحد الجنس او اختلف لحصول التعيين فثبت باجماع على تعدية وجوب التعيين اياه غير النقدين
ان نص ربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق
وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى ساير الموزونات لان ربوا الفضل
وهو مبني تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وفقها من ربوا النسيئة وهو مبني تعدية وجوب التعيين
لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل
ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة
مستند الى الاجماع او النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والربية
والمراد بالربية شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة
قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخر الى نص او اجماع قطعا للتسلسل ويشير
كلامهم الى ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم
التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط العلة التأثير
اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت
تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة ان ذلك اعتبار علية نوع الحكم المستفاد منه او جنسه وعلة الجنس
علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا
فاثبات ذلك به دور هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل
في ربوا النسيئة لكون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات لان وجوب
التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق النص كشرط التعليل و
التعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة
في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي
ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه بسبب مركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض
لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا يلزم كونه
المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاركان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار

قوله صلاحية المحل للاتصاف به وتلك الصلاحية وتلك الصلاحية لا تنفك وان انفك الاتصاف بالفعل وفيه بحث اذ يلزم ان يكون العلة لازما والكلام في التعليل بالعارض اللهم الا ان يقال العلة نفس الكيل باعتبار صلاحية المحل للاتصاف به وفيه ما فيه

بالقوة ولا يفيد المقصود لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة
صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر
والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل انما تتبع في الاجزاء
ان كان صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون
هو العلة ولا مدخل لساير الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان الكلي له جزء واحد
فظاهر وان كانت تنتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكونها
الوصف على الاقتضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل صفة الشارع
متعلقا به ولو سلم فالعلية وجه الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع
الاعتبار ولا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لانه متقدم بالزمان على فرض معلوله فيلزم تخلف المعلول
او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان
تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز
ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون
الآخر فلا يلزم التحكم فظهر ان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة
حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت
المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج
من المستحاضة دم فاسد خارج عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم
في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن الاستدلال للمنع وهو ان النص اذا كان معقولا
فالحكم ثابت بالعلة ووجود النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء والشيء هنا يثبت بالمعلول
الحكم ولذا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا و
عدم التعدي لا يجامعها فالاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت
بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لا يضاف الى العلة لزم بطلان النص
فاثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم واما جاز التعدية الى الفرع
لان التعليل من تتميم النص ومشمول له للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص
في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس قوله وانما يجوز التعليل الخ
على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار
المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان العلة لاحكام لاجل القياس فبقي
بيان الكلية بالقاصرة على الامتناع حتى يدل دليل الشرع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست
الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه
فلا نسلم انحصاره في اثبات الحكم لجواز ان يكون الشحنة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام
والاطلاع على حكمة الشارع في كثير منها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا
لاجل الجواز ان يكون الفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد

قوله وانما جاز التعدية جواب عن سؤال اذا كان اثبات الحكم بالنص فكيف تعدى الحكم الى الفرع بالعلة تكلف تعدية الحكم الى الفرع

من ان يوجب علماً او عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص
والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حق التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة
ليس من الادلة الشرعية والعلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان والشرع الا
وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة
القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم لزوم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على
راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن
وما بالرأي انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك وعند تعارض القاصر والمتعدي
فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **فرع** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة
على تادية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف لا تفاق على توقف
التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير
مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لان
كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة **قوله** وهذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان
انتفاء الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف
لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم
بان يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون ما نفاه من علية وصف اخر قبل علة لا تراجع العلل
فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية
دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا له يقع عن الكفارة باعتاق
قصدي واقع بعد الملك فلا نزاع وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل موجود والملك
او ثبت عطف اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في
الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالعبد هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء
القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى ببدل الكتابة ام لا
قوله او اذ بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون
الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل الموجود
في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل
بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف بمعنى مع ليست صلة للتعليل بل هي للمصاحبة و
لا اشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم شرعي غير ضروري فلا بد من اثباته
من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منهما و
المسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة في النص اما صريح وهو ما دل بوضعه ولغاية
وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او كي يكون
كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف

زكاة في قوله تعالى

قد تجيء لغير العلة كلام العاقبة على المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل
فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زنى ماعز بكذا فانه يجري وان او واذا جمع وجوه
تشخيص او اما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء
للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما على حدة
للاعتبارين وما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالة على العلية استدلالية ومنها ما دخل
الفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا
لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن علة لكان بعيدا فيحمل
على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر
الحكم جوابا له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة
فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم تقدير الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي
صلعم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء
ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله صلى الله عليه وسلم فانه يحشر ملبيا
من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء
مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح كما ذكره الشيخ عبد القاهر انها
في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غنائها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها
لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية العلة التي يظهرها الخاطب ويتردد فيها و
يسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد
في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويقتضي عنايته صريح باعتبار الفاء وايماء باعتبار
ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليله من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد
لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم في ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان
يقدم المنع في يتكلم على تقدير التسليم في المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية
قطعا حتى يكون احتمال ان تكون العلة شيئا اخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن و
ظهور العلية وفي الاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك واما التعليل
بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا
او ايماء مثل ام الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث
وللفارس سهمان المقصود علم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس
او لم يكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه مشتملا
لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع
بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها

وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد
عليه نبذا من كلام القوم ليطلعك على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثباته بالمرام فا لمذكور
في كلام في الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك
من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة
بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام في اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا
بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا
يقبل ما يدل الدليل على كون الوصف ملايما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا
وخلافا عند اصحاب الشافعي رحمه الله فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل
دون الجواز حتى يعمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفذ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة
للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون انا بياعنه كاضافة ثبوت الفرقة في الاسلام احد الزوجين
الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما لحقوق
لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم
كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة المناسبة
وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده
عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة
هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون الوصف على منهاج المصالح
بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار للحرمة لما في خلاف كونها مايعا تقذف بالزبد وتحفظ في الدن
وان من المناسب ملايما وغير ملايم فحفظ المصنف كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون
متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره
والملائمة لفظ زايد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون
الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة
حفظ النفس مثلا قال وانه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ
الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة مالا لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس
اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملايم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لان
تعليل بالمناسب دون الملايم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية
اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين
نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا تتصاعد الى ان يبلغ الجنس الذي
هو اعم من الكل اخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف
اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير اشبه
والى اعتبار الشارع اقرب قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية

وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا في العبادة في الصلوة
في المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب في المصلحة الضرورية
في حفظ النفس ومكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم اكثر مما به
الاشتراك اقوى من الظن الحاصل باعتبار العموم في العموم فالمكان الاشتراك فيه بالجنس المسافل هذا غلب على
الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال
ان من القياس موثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه
في عين الحكم ومنه ملايما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف من المراد بالملايم
كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس هنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم
موثرا وكلاهما من الاقسام الثلاثة ملايما وقال ايضا الملايم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر
جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملايم هو
المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملايم هو المرسل الذي لم يثبت اعتباره
لا بعلم الغاء بل على اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل
ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين
في الجنس او الجنس في العين او الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تناقض قلت معنى الاعتبار شرعا
عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام
الفريقين ما يوافق التفسير الذي ذكره المصنف قوله والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح
فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع
به الضرورة واعترض المصنف بانه يجب في الملايم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة
بل من ضرورة حفظ النفس وهو ايضا فالاولى ان يقال للحاجة ماسة الى ان تطهر الاعضاء عن
النجاسة بالماء والى تطهير الفرج عن النسل الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع
يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير الفرج فالوصف الشامل للصورتين فرع الحاجة
المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج
المذكور وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب
العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المعارضة
اعني ابطال نقيضه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد
وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفي الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور
الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصل على التسوية بين الذكور والاناث واوفى ما يكفي في ذلك اصلا
وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والوصف على الاصل تزكية بمنزلة الوصف على المزكين واما الوصف
على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون
للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا

اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يوقف عليها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة
والمذكور في اصول ان فيه ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة
بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغريب ومرسل
لانه اما معتبر شرعا او لا واما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا يدل بترتب
الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم
او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع
ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم انتفاؤه والى ما لم يعلم انتفاؤه والثاني ينقسم الى
ملايم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم فيه ذلك وهو الغريب
فان كان غريبا او علم انتفاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي
بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية
اي فيه شخص فتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجدي الرمي
لكونه قليلا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم كعين الصغر
المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع بين الصلاتين في المطر وكجنس
الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الغار فيحكم بارث
زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه
مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل للارث لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار
بنص او اجماع وما علم انتفاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق
كالملوك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتباره الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح
ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك
وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود
الشارع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي مصلحة
ودفع مفسدة واذا اطلقنا المصلحة المخيل المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصلحة
الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بوجودها ما لم يعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع
بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم
يشهد لها اصل معين كما في التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود
الشارع كفه بالكلية لكن قتل مسلم بذنب غريب لم يشهد له اصل معين ولكن انما نجوزه عند القطع او
ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذه الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل
بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم
واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى
حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولا تكون هذه المعاني معرفة
لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتقارير الامارات

سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملايم
وغريب ان المصالح اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلايم ولا يشهد
له اصل معين فلا يقبل قطعا كما في القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب
يشهد له اصل معين لكن لا يلايم فهو في محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال
المرسل فهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات
اورد والمصنف عليه الاعتراض وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملايم فالاولى
ان يقال اعتبر الشرع مصلحة النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك
قوله والثاني عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي هو احق من ذلك وهو ان يثبت بنص
او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القياسيين
وقد ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه
ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول الذي يظهر
تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي رجاؤه
منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر
تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصناه اسم المؤثر بما يظهر تاثير عينه
في الحكم الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب في الجنسية مراتب
خصوصا وعموما فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب
مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ من كلامه تفسير المؤثر وجنس الجنس بالغريب ليتميز عن
الملايم على كل سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية
المحل كما سكر الخمر بالخمر والحرمة المخصوصة فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف
الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان
جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية
السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم يعني من البيانية
اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهذا نوع لمطلق الوصف والحكم وقد يبين بالاضافة
الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها
بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بها الوصف
المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف
او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على
عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسها العجز بسبب عدم العقل
وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختيار على ما يشمل المحبوس وفوقه مطلق
العجز الناشي من الفاعل ومن محل الفعل ومن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك

الجنس الاعم هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المكره ايضا وفوقه مح ح ح

في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا
عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنفسه او اجماع علية ذلك النوع من الوصف
لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع
ذلك النوع الحكم كعدم وجوب الشيء في الجدف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس
ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية
وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير
العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن فمن بعضها نظر لما سياتي
من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والعزوبة
للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر **قيد** وقد يتركب بعض الاربعة
لاخفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف
هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب
اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه اما بعد ثلاثي
بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس
او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة
للافراد يتركب مع كل واحد من الثلاثة الباقية بعد اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة
فسقط الستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس
في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما
ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب
مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة اذ لا وجود للنوع
بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب
الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار
قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب
من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في وجوب الحد وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء
مؤثر في الحرمة في السكر يؤثر في وجوب ان الجراح من الا يكون الجرح بالغ او ثنيا بالكالحة في عالم
السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب
الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما هو اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت
صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب الحال عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط
الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فيتمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب
مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر
في الجنس وهو عدم وجوب الاستعمال لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي
في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما هو اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ماء

يحتاج الى شربه فان العجز الكلي بحسب الحال عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج
فهذا تاثير الجنس في الجنس في النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم
وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع
لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما هو اعتبار النوع في الجنس كالحيض
في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان وجنسه
وهو وجوب الاعتزال والمركب مما هو اعتبار الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع
في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخلو
من السببين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما
المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كما في طهارة سؤر الفارة فان
الطواف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز
عنها علة للطهارة كابار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار
المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب
من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في الجنس صبيا مطيقا فانه من حيث انه
عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل
علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب ملك الولاية والمركب
من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز بعدم العقل مؤثر
في مطلق الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في
الجنس كخروج التجارة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي
الة للتطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما
في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز بعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى
النية ثم الجنس وهو العجز الحالي في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف ولا شك
ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان متعلق الوصف فاما بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار
الشرع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء
اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم اعتبار النوع في النوع فانه
اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقرب منكر القياس اذ لا فوت الا بعد والحل فالمركب
من غيره لا يكون اقوى منه وقد سبق البعض ذكره في اصول الشافعية ان المناسب القريب
ما يؤثر نوعه في نوع الحكم وما يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات
مؤثر في ربوية البر وما يؤثر جنس الطعم في ربويات جنس سائر المطعومات كالخضروات والملايم
هو الاقسام الثلثة الباقية **قيد** ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا باشارة
الاصل او لا يكون لا فعلى الثاني حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون الحكم المعلل اصل معين مما
نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون اصل او لا يكون

ما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار
الاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص
المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان
وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة
لان الحكم للعلة مقيس والاصل الشاهد هو مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس
الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق
لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون السند لا لا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال ان في ان التعليل
بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة
الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره
لوضوحه وربما يبلغ الاستغناء عنه فتذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في وجوده وتسميته قياسا على ما ذهب اليه
بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وح
يصح ان يقال قوله لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ما مر واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير
يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وح يسمى الوصف غريبا
لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل ما لم
يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون
ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر
في الملائم هو الجنس البعيد فالقريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق
على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على طريق من الا البعض يسمى اول الاربعة
غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا على
اعتبار ولا اتفاق في نظر الشرع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء
كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع في
النوع او الجنس في النوع لكونهما اعم منها مطلقا وبدون الاخريين يعني اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس
لكونهما اعم منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لا محالة في الانواع الاربعة وما يترتب منها وفيه
نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من
الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ولكن لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله
واما اعتبار التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه
من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل
المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع
واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشرع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه
القريب على ما فسر به التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجود الحكم مع مساواة
العلة كيف وقد جوز العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة

كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في
كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع
بل بوجود اخر والظاهر ان مراده بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف
مناسبا ملائما بالاضافة للحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا وح يتم الاستدلال وهذا
ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام
انها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة و
دفع النجاسة كمن الهر البيتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت
الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حق الميتة وفي قوله دم انما دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو
معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا
في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم
كونه حيضا فلان الحيض دم تثبت عادة كائنة في بنات ادم خلقتها الله تعالى في ارحامهن وانفجار دم
العرق ليس ذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في
كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده
بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل
حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة قط وفي قوله عم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مجته الم يكن يكره لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم كما ان المضمضة
شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة
لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار
النوع او الجنس القريب وغيرنا اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة
كما قال عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكنت شاربه كذا اورد
في الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاذرار الاثام
فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور
فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام او اختصاص بمعالي الامور وكما اختلف
الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة واصح كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين
او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انا مثل الجد مع الاخوة كمثل شجرة انبتت
غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل
لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على
الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فلذا
منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت هو مثل الجد مع الاخوة كمثل نهر انشعب من واد ثم انشعب
من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين انشعبا من واد فالقرب بين النهرين

والايام جزاء الاثم قاله تعالى
بلق اثامه مختار صحاح رحمه الله

حجة الشراب من قبة رقبة مختار صحاح

بمعان الاحوال ج
الازر بالكسر واحد ازر القميص والازرة
بالفتح مصدر ازر القميص اذا شده ازاره
وبابه رد مختار صحاح

والعلاء والعلاء الرفعة والشرف كذا
في العلاء والتعالي الجمع مختار صحاح

المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الاودية والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس الا ترى
زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف
الاخر وهو الابنية في القرب وعلى هذا الاصل وهذا اعتبار التاثير جزئيا في اقيستنا في المسائل
المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة بان للصبح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتادى به الفرض ولا
يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركبة تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط
فيناسب التكرار بخلاف القرب فانه لا يقرب منه وكذلك الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية
النكاح انما شرع الاعانة وهو اقرب للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون
البكارة ولذا اقيم الصوم الفرض في رمضان مؤثرا في سقوط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادة
انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين العبادات المزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة
الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعتبر تاثيرها في ايجاب التعيين وبعض العلماء قد اشتهر فيما بينهما
الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية
في عدم ابطال عليته بعضها ليتعين عليه السبر فيكون منه مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول
بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب الظن بعدم غيرها اذ لو وجد
لاظهر عليه اولان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا
ما يثبت فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال عليته بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك
بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لاتفق الحكم باتفاقه الثاني كون الوصف
مما علم التفاوت في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف
بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له
مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخر عما لا طريق الى معرفته الا اخبره
وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والتمسك
بالسبر والتقسيم لا يشترط فيه اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل
وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب
غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام ولحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر
ولا يشترطون في بيان الظهر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن به وبذلك على ما بينا واما
على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا
الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي تسمى تخريج المناط اي تنقيح
ما علق الشارع الحكم به وماله الى التنقيح بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك
لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط
الحكم اي علته اما ان يكون لا في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة
وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج
به اذا كانت معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تهذيب ما دل النص على كون

العلة

علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا مدخل
في وجوب الكفارة لكونه ذكرا او شخصا او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم
في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقربه اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج
المناط فهو النظر في اثبات علة للحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علية كما النظر في اثبات كون
السكر علة محرمة الخمر وهذا في المرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس و
بالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد
وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا او زوال
حرمته اذا زال السكر بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه
وقال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتوقف اضافته الى معنى
الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة ولا
فاذا كان الاسم قائما في الغالب ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف
والا لما تخلف الحكم عن النص لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز اجواب عما يقال ان هذا الشرط
لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون
ح موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يتناول اصلا اذ لم يتم الى العلة بل قد لم يتناوله النص عند
التقابل بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب
فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم
الوجوب فانه يقال القضاء وهو غضبان لا يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب
مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا ان النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو
جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او الاباحة
الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا والوجه عند الوجود كان
الاحسن ان يقال الوجود عند الوجود وعند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي
او تلازم تكافؤ او يكون اللازم العلة وشرطا ما وبالها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمالات واحد ومن
احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضائفين او تاخر
كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط الساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا رأى
انسانا ماسا مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالعادة انه سبب
الغضب حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم
ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكر في من المثال المذكور ممنوع اذ
لولا انتفاء ظهور غيره ذكرا فانا نجزم عنه فلم يوجد اقتران الاصل عدمه لما حصل الظن غاية انه يفيد
تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال
يقطعون به من غير نظر والاستدلال لما ذكر في واهل النظر كالمجموعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل الا ما علم بحرمة
دوران الشيء مع الشيء اية كون الدار علة الدار ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال

بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان علتها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في
القول بالطرد فتح باب الجهل والتعرف في الشرع قوله ولا يشترط لها ايضا تقدمها على بعد المناسبة بين الدوران
والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها
لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تامها حقيقة وان لا يتقدم عند
عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث ثبت بلا وجه النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا
الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود
عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص
اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد
الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل حلا فيما هو من اولة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت
العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك
لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما
ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب
الاصل وبالجملة لما ثبت وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب
على وجود الحدث وثانيهما ان المحل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام في كل كرة
فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين
والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة
النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لقوته بمعنى انه يفهم من النص
او هو من قبيل المشكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة
ولهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكان مقتضى الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء
ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله
دل على وجود النجاسة الحكمية المنتقلة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي
سابقة حدث فصرح به بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الامر
سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق النص وتحقيقه ان قد علم بدلالة النص والاجماع
عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فحمل على الايجاب عند الحدث علما بتحقيق الامر
وعلى الندب عند عدم الحدث علما بظاهر اطلاقه وتركا لهذا الايهام في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة
بل للجمعة والعيدين فصرح به مع ذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبر البلغاء في تراكيبهم من الرموز
لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا ونفيا به لانه لا يساوي من اللفظ معناه المختلفان فان قلت
مبنى هذا المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا
الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في
الحدث فلانا لا نم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح

والحكم المستنبط من النظم ان لم يكن ثابتا بنفس النظم وكان مفهوما من اللفظ لغة فدلالة دلالة النص

لحكم الحدث

ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا
على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح بحال العدم ايضا زيادة
لتحقيق المقصود يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو
تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع قوله فصل ذكر في الاسلام ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا جائز عند الشافعي وعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل
آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وكسر سورة الوصول والاطلاع
على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص في محله ما يقع التعليل
لاجل اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه
الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر يماثله في التعليل فالمختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات
سببا وصفة لانه اثبات الشرع بالرأي والاثبات شرط الحكم الشرعي او صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه
لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي والاثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام
الشرع بالرأي فلا يجوز لشيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح فيه للتعليل فيعلل
ويتعدى حكمه الى محل آخر لوجود المكان للحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم الاصل الوجوب
والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات
حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع
جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في
الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل
شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواط
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم
فذهب كثير من علماء المذهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار في الاسلام واتباعه
فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انه يجوز ان يثبت
بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من
يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة الحكم بالرأي
والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الحجة بين الاصل والفرع لا يتصور
الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت
فمسلم في الجميع سواء فانه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم
واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشاشي فليراجع ومقصود هذا الفصل مشروح فيما بين
القوم مسطور في كتبهم وقولنا للنص قد تقدم ورد الاشكال بانكم احتججتم بالقياس على وجود
النص لحرمة السبق وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب
القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص بمعاونة

وتعليل مح

وقولنا للنص بانه قد يحرم السبق اذا لم يقع

في الاول ودلالة في الاخيرين على كالسبق في بحث دلالة النص وما يورد في الاسلام في هذا المقام مسئلة
وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة
النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط
لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع
وهذا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم الايراد
هذا اشكال على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للنص وهو من اصولنا بين
الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بان السببية
سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل تبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء
كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها في الاسلام
مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس انه
يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا اخذ اصلا يقيس عليه
بل باب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه يثبت بالنص والاجماع
حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي
فيه شبهة حقيقة بما روي انه عم نهى عن الربوا والربية وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة
حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول
اذ الفضل خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر
كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت
بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس
شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فالحق به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة
النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل والحق في مسئلة
اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون موثرا او ملايما
وكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى الموثر او الملايم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من
اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو
من مسالك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة
بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في
الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وانما يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى
بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا
على ما ثبت علية لانه تعليل بالمرسل اذا لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف
فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير
او الملائمة فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد
على المدافعين ومنشاه عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة

وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه
والقائلون بانه من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل
من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث اباحه من غير اذن من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح
محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه وقال النبي صلعم ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان
في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي في انه قال استحسن في المتعة
ان تكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للطالب من عدم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل
هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه
يجب عليه العمل به ولا اثر للعجز عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به
وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا
نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص
والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل لشمول الالفاظ له
هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا ترك الاستحسان بالقياس واورد على
هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب
بانه انما يكون بانضمام معنى اخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في
تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لفظه على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند
الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العلماء به عند الجهل بمعناه مستحسنا
حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لتعطيل العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الاراء على انه
اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس سبق اليه
الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فيه وجه عند الجمهور من غير نصور خلاف ثم انه غلب
في اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين
واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس
الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك
به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع وقوله وذكروا له قسمين الصحة
تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من
الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد
الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها
بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورث قوة ورجحانا على وجه الاستحسان في الصحة
ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وتمام كلام فخر الاسلام انه الاولوية

حتى يجوز العمل بالمرجوح فالاول يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على
سؤر سباع البهائم كالهر والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم السباع البهائم
نجس لا يطهر بالذكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا ان لحم
غير مالا يوكل وملوطاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وملو نجس كاللحم والشحم الزيت ونحوه
ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة للتقيتين بان لحم الكلب وتنجس لعابه لكنه جاز بيعه والانتفاع
به وما يجعل نجاسة لسباع الطير لهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها
الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجيس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان
قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ في الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف
لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها طاهرا كسؤر الآدمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة
وهي السلوبة في الآية اشارة الى انه يكره لان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة الخلاة
والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امر جلي وعكسه خفي اشبه على المصنف
حيث جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقله في توجيه ذلك انه جاز اقامة
الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامة مقامه فعلا
لتلك المناسبة ولهذا امر جلي لسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان لا ان لا يتاتى به كالسجدة الصلاتية
لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس
خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على ان
الصلوة اظهر واجلى مما تاديه به قياسا على جواز اقامة الشيء مقام الشيء وغيره والاقرب ان يقال ان المشتمل على
من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى
بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي ساقطا ساجدا
فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو الحمل بالمجاز من غير عذر للحقيقة وصحة خفية هي ان السجدة التلاوية ما جيء قربة
مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطاعات وانما المقصود هو التواضع وفي الركوع المتكبرين وهو آفة للطاعات
على قصد العبادة ولهذا اشتمل على الطمأنينة والاستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور
به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب
المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وهو بيان التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة
مع انه يستحق بجملة الركوع بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فيسمى استحسانا وفيه ان الظاهر هو
العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور بغيره وفساد حمل هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فهذا بالنسبة
الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة
بالطاهرة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة
بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا وبالتنقيح العقلي يتبين القياس والاستحسان
تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويين
الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الترجيح يرجح الاستحسان قطعا وفي

تنقيح

الثلاثة الباقية عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاولى والثالث متيقن لان في الثاني فائدة يحتمل
سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه
يشكل بما ذكره في الاسلام من انا سميناه ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار
الثاني فاما ان يكونا كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس
وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة
عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر الباطن
يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى
ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما
لصحة ظاهره وباطنه والثاني يرد مطلقا لفساد ظاهره وباطنه فبقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان
في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض
الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر و
قياس كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما
في ذلك باختلاف النوع وحكم بترجيح الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبترجيح القياس
في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر
او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل لزم هذا الحكم وقد
علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاولى ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان تعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر
فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط الاستحسان كذلك بالمعنى المذكور اي بمعنى انه
كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم وما ذكر ولهذا الكلام قليل للدوي
لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء بتقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ
ثلاثي او رباعي وخماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر مهموز او مبني الى غير ذلك
ثم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين
مستدركا والمنصف وقد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا
او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فلا مناص بد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره
في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول
به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري
فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات
الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع
فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري
ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في ساير التصرفات فان اليمين يكون على المنكر
واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله صلعم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا

والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن

وما ذكره

من وجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع و
المشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل يتحالفان لان كلا منهما يصير مدعيا
ومنكرا اذ الاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ رفع الضرر عن كل منهما اما وجوب التحالف بعد القبض
فلا يتعدى الى الوارث ولا الى هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا يملك شيئا فيتصور على هو
القبض وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله صلعم اذا اختلف المتعاقدان تحالفا
وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد الماهية فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك
اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا
بالقياس مع فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المتعدي بالحقيقة
هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل
الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة
والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي
سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا كليا
من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما
هو لانعدام العلة مثلا موجب الحرمة لسؤر السباع الوحشية هو الرطوبة النجسة في الآنية الشاربة ولم يوجد ذلك
في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك ولهذا امتنع ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي
قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع العلة المؤثرة اي في الاعتراضات التي
تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور هاهنا ستة وهي النقض وفساد الوضع
وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد
من ذكره ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني
الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع
تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالفرض وهو ان يفرض التسوية بين الاصل
والفرع كما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الاصل
لان التعليل الذي لا يستدل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم ان خارج فان الخروج
هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال
الجلدة الساترة لها بخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور التعليل الا بالخروج وهو اي المعنى الذي
لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كما ثبت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص على ان الوصف
بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكمي غير معقول المعنى
ثابت باسم المسح لغة لان الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يبقى فيه التثليث

لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ
هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك وبمعنى هذا الكلام على ان
يكفي المرء بعدم سنية التثليث كراهية لكون حكما شرعيا فيعلل قوله فاجاب في الاولين بالمانع هو
في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر وعدم قابلية للملوكية يعني ان الخروج ودم الاستحاضة حدث
الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك
الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب بسبب ملك المغصوب لعين المدبر
حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه ثبت في المدبر
للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا
الوجه لا يسلم من القدح في تخصيص العلة الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان و
العلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الحل الصائل وانتقض هو حال الباغي
والحاصل انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة
نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير
الثاني وهو ان نجعل نظير الدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بعلة
انه حين لا يسقط عصمة الحل الصائل باباحة قتله لانتفاء روح المقتول عليه كما في المخمصة والعلة حل
الاتلاف فنوقض بحال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم
المنافاة اذ قد بقيت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض
اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في حال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان
العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين شيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود
احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة
حتى يكون تحققه في حال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط
العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موهوم
ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير فاز اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج
كما في الاستحاضة وكسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب بما فوق الطاقة
فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا وعند الاستمرار يصير عفوا كما في الرعاف الدائم ولهذا
راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه
الا بمنع احدهما ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير
لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح
الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد
في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل
من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما فرق لا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثر وهو
ذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد الحالات ثم يخرج بعض الحالات عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير

متفرعا على الحال الاخر وباقي لا بان عدم المانع جزء العلة او شرطا لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء
العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب في الاسلام وتبعه المص تحاميا من القول بتخصيص العلة فقيل المانع
عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين الظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا
الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى اجاب القائلون بتخصيص العلة بوجوه
الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون
الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وهو اولى من نسبة العام الى
افراده كنسبة العلة الى موادها والنقض مانع معارض للعلة بشبه التخصيص بتخصيص مانع في البعض الثاني
ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني
بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفوات العلة ويحتمل ان يكون لمانع
من ثبوت الحكم والمعلل قد بين ان مانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان
الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبلول بالطلق المحلول وذكر القائلون بتخصيص العلة
في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة كلها مأخوذة في تعداد الموانع اورد واحد فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها
وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والنص غير جامع وغير مانع
للحكم بوجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما او العدة في اقسام المانع هو الاستثناء
والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا
فهو المانع من التمام وعلى هذا فالعلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما
ولا عبرة في العلة بالدوام بين التمام كما في الحكم كخروج الجارية للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد
اضاف اليهما الحسين زيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه
ان اريد بالحكم القتل فمنع ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو
الجرح على وجه يفضي الى القتل بعدم مقاومة المرمى فالاثر حال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح
وكون الجرح صاحب فراش فلا ينفي تحقق عدم المقاومة الا اذا دام حيا لجواز ان يزول عدم المقاومة بالاثر حال
وقد يحتمل ان يصير لازما فيفضي الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاؤه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم
فلا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالمرمى علة للقتل والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم
وهو لزوق الروح ولنا ان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الدلالة اللفظية
الى الفرع اعني القياس لان التخصيص ملزوم المجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب
اختصاص ملزومه والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا
ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعديته للحكم اثباته مثله في صورة الفرع فثبت في العلل تخصيص
ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وتخصيص اللفظ بالمجاز جزء استعماله في غير ما وضع له ويمتنع
اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز ومن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق
الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم المانع مع تحقق العلة لوجهين
احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه

قوله بالطلق المحلول الطلق ضرب من الادوية حسن چلبي

مقتضى والمقتضي لا اصابة بيان

في توجيه الاحتجاج الاول

دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة
في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعديته الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة
من غير تقييد بعدم المانع وكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة وما كان هذا
الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله ثم مع ان هذا التقييد واجب الى آخره
وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم
قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من
عدم المانع وبنى على ان الشرط للعلية او الشرط لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها
وبهذا ظهر وهو ان علية الظن يكفي في العلية لسواء استلزمت الحكم اولا ولا في الاجماع على وجوب التعدية مطلقا
بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم
العلل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص فيه ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل
علة بان يكون علية المشروطة لعدم ذلك الوصف فينبغي لوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك
فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط
بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار
وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه
كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة
ومنه اي من دفع العلل الموثرة فساد الوضع كابقاء التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه
قد ثبت اعتبار المسح في كرامة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع لقيام
الشارع الوصف في الشيء ويقتضيه ومنه اي دفع العلل الموثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد
الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث
كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة ثم يمتنع توارد العلل المستقلة على
معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الاخر
علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المقتضي اذا حصل
منه البدل والغايات والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب ومنه الفرق وهو
ان يبدي في الاصل وصفا له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون الحاصل منع علية الوصف وادعاء
ان العلة كالوصف مع شيء اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين
احدهما انه خصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء
اخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ
لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى ان نزاع جدلي يعقد وثانيهما عدم وقوع الخبط في البحث
والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيها ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت
الحكم في الفرع لزوم ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل
علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ثم لو اثبت الفارق

مطلب عدم الانعكاس ان يوجد الحكم ولا توجد العلة

على وجه يفيد ثبوت الحكم في الفرع كان قاصرا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء
على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن لم يجب ان الفرق دعا قلنا من قصور الجناية باخطاء لا يوجب
المثل الكامل فوجب المال خلافه فايجاب المال في الاول بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون عائدا
له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع وهو مقصود هنا لان الحكم في الاصل وهو الاخطاء اوجب خلفية المال عن القصاص
وفي الفرع وهو العمد ايجاب المثل قوله ومنها المانع وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه
والسند ما يكون المنع مبنيا عليه وما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة وجوده في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يفيد حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق
اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف
علة او صالح للعلية او صالح للعلية وهذا مانعة في نفس العلة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع
او لا نسلم تحقق شرائط التعليل وتحقق اوصاف العلة واختلف في قبول المانعة في نفس العلة فقيل القياس لحاق فرع
باصل بجامع وقد حصل فلا تكلف باثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى الخبط
بالخلط وقيل يؤدي الى اللعب فتصير القياس ضائعا والتكليف عبثا مثل ان يقال للمثل ما يرفع الحدث كالماء فلهذا
احتاج المعترض في جريان المانعة في نفس العلة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون مقيدا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل
بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما في قتل
عبد فلا يقتل به الا كالمكاتب فقيل لانا ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق ان السيد او الوارث
وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان المانعة في نفس العلة هي اساس المناظرة لعموم ورودها
على القياس اذ قل ما يكون العلة قطعية وعند الرد ما يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى
كل منها ابحاث فيقول القبول والقال ويكثر الجواب والسؤال الاعلى وجه الدعوى واقامة الحجة فينبغي ان يكون
ذكر المانعة على وجه الاظهار في طلب الدليل ولا يخفى ان تصحيح المانعة بعد ظهور تاثيرها جوازا ان يثبت بالنص او الاجماع
تاثير الوصف بعينه اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة لحكم غيره او يكون مغيرا لحكم الاصل خلافا وضاء
الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولذا اجمع اهل الاسلام وضع العلل للتوثق بالمانعة والمعارضة صحيحا وما ينقض
وضاء الوضع فاسد لانه قد يورد النقض وضاء الوضع على العلل المعتبرة فيحتاج الى الجواب وبيانا ان ليس كذلك
واعلم ان المعترض تنبه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام
باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام لمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته لتصلح
للشهادة وسلامته عن المعارض لتستقل للشهادة فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فعدم شهادة
الدليل يكون بالقدح في صحة بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته فيما يكون شهادة
في المعارضة باثباتها وبمنع ثبوت حكمها فالايكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وضاء
الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص
المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة طرح المنع المجرد وعندنا وعند اهل
النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة

عن النقض ومرجعها الى المانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتعلق الحكم بمنزلة السند
فان قيل ينبغي ان لا يكون للمعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المنع
نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلق حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله وما كان الشروع فيها بعد تمام المستدل
ظاهرا لم يكن غصبا لان السابق قد تم عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قبول المعترض
اما ان يكون لحجب الظاهر والتقييد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون لمنع شيء من مقدمات
الدليل وهو المانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة بعينها
وهو النقض بمعنى انه لوضح الدليل لجميع مقدماته للتخلف الحكم عنه في شيء من الصور والثاني ان يكون باقامة الدليل
على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة الدليل على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة
فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة
تعدد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والتحقيق بناء على انقلاب حالهما
واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون لمنع المدلول
وهو المكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا
على مقتضى الحكم المط وفي علة بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم
والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة اما الاولى اي المعارضة
في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل وتوجب زيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما
المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل العلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على
النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلنا يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قطعا فان قلت فمن كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم
وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليلين لا
يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل في دليل المعارض ان كانا على
نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل الخ وهي المعارضة الخالصة
واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما لكن منها حرجا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت
بجعل علة المستدل معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون
لنفي عليه ما اثبت المستدل عليه وقد يكون لاثبات علة علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى محل عليه
او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود واثبتنا مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة
كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور
التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك والمناقضة انما هي بيان
التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قابل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا
لا يكون بعد ثبوت التاثير بما لا يوجب له ان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة مغيرة نظرا او تغييرا
لا تبديلا وتغييرا يكون قلبا وهو ما خوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض
جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او مكسا وهو ما خوذ من عكست الشيء رددته الى وراء

على طرز الاول وقيل رد اول الشق الى الرابع واخره الى اوله ليكون العكس ما قال الشافعي في صلوة النفل
عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء
اوجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجوب والاول باطل
لانه يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو يقتضي حكم العلة فالمعترض
اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم من وجوب صلوة النفل بالشروع وهو يقتضي ما اثبته المعلل
من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة يجب بالشروع ويجب المضي فيها
عند الفساد ويلزمها حكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر
بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السايل بانه لو كان علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء فاذكر فخر الاسلام هو من ان الشروع مع النذر في الايجاب
بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر يجد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود
وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم و
اذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم
باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل
العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذا معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على
ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر
والاول يعني القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير
نقيض حكم المعلل وهو الاشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل
الثاني ان العكس جاء بحكم محتمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجوب وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر
هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس
الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب
بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجوب اعني الوجوب بالنذر والشروع
جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك
انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس
والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته مقلوبا وثانيهما
ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن اما العكس فليس من باب
المعارضة لكنه لما استوى في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على نفسه
الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا
ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع
وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنته كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع
كالوضوء فيقال لك كذلك وجب ان يستوي فيه على النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب
ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم يثبت التسوية ليكون اثباتها وضعا لدعواه

ولذلك

اثنان ع

ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولا حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى
الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلاثة في الاصل وجملة الانواع
الخمسة المعارضة بزيادة هي تغيير للاول كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه جهة الكمال كالغسل فيقال ركن
فلا يسن تثليثه كالخف وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى
ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل حجة دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله و
تارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة يستدل المستدل بعينه وايضا جعل
احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما
هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة
الخالصة التي يثبت فيها نقيض حكم المعلل بتغيير قولنا اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها
ولا جد لغير الاخ من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالثيب لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لنقصان الشفقة
لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والمعارض اثبتها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل
من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية الاب ونحوه وبهذا الاعتبار
يصير هذا النوع من المعارضة وجه صحة وهو اولى كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار
من كون الثاني حاملا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة
الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يتمالى في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه
وهو قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو
اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على
نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو مانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف لجواز ان
كون العلة معلولا لم نفي علية لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم
من جهة ان السايل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكم المرتب
عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى والمخلص لا
يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يقدر المكلف بطريق
تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا
على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مست النار لانها محترقة وهذا الشخص منفي
الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي المكلفين يعني ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما
لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الصغر والجلد
وبخلاف القرابة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه ففيه منع وكيف
والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة
في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تحقق الحاجة الى التصرف

في المال كيلا بالحل الصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ واجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج
في النفس بعد الكفر بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فيتساويان فان كانت قاصرة لا تقبل ما سبق من
ان التعليل لا يكون للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وتقبل عند الحنفي الشافعي لان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن
على المعترض اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى محل عليه من انه
يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض
اعني القدح في علية وصف المعلل لا يتأتى الالزام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل
ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا وان تعدى الى
الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع آخر مختلف فيه كما اذا قيل للصيرفي كيل فيبيل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة
فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كسبع الخفة بالختمين وجريان الربا فيها
مختلف فيه فيقبل هنا بقبول عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هما الوصفين فقط اذ لو
استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى
الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا
هو الكيل والوزن فانه يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة لتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا
علة لانه يلزم جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الالزام فيما اذا ثبت علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا
بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر
بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل وتثبت
صحة علية وصف المعترض لجواز المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد
الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد ينتفي الى معنى وفيه نظر لان عدم صحة تأثير صحة احدهما
في فساد الآخر لا ينافي احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت علية
ظنا لا قطعا لانا نقول لا معنى لفساد العلة الا هذا وهو انه لم يثبت الظن بالعلية ما يرجح الاتفاق على ان العلة
احدهما ولا اولوية بدون الترجيح فصل في دفع العلل الطردية او الاعتراضات التي تورد على القياس
التي لا يظهر تأثيرها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط وعدما ويبغي ان يراد
بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة مع المناسب والكلام فيه لحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود
من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة
والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بحيث قال انه يلجأ المعلل الى العلة المؤثرة
وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا
مما لا اختصاص له بالطردية وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلتزمه المعلل بتعليله

مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هذا تسليم ما لا يفيد المستدل كما الدليل على وجه لا يلتزم تسليم
الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا
فلا يثبت في القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما كل
المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة
الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا مقتديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة
امثال الفرض والتعيين اي من ان يكون بقصد الصائم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم
يكن القول بالموجب بل بتعيين ما نفوه والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ للحكم كما اذا
قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء
الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يمسك المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يجيء بتلك المقدمة
المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة الملوية وربما يحمل المقدمة الملوية على ما يتبع مع المقدمة
المذكورة فيقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية
غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط
فلا تدخل في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة الملوية لتقيد منها لا يخفى ان هذا الثالث
ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص القياس بل تعم الادلة
فان قلت كيف يكون هذا الثالث من القول بالموجب والمعلل انما يلزم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا
يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا
يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر مما ذكرنا ان المص لو اورد مثال
مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او غيرها لكان تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب قوله فالاستيعاب
تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الامثال ان قدر على الفرض بالربع والكثير
ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنفي الوارد في الركن
انما يدل على نفي الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل
فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون
موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض بالاطالة والاستيعاب على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة
توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس
لانه لا يناسب المقام قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل
او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في
الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع
فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل
فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن
النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال
لا انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة كالاصل حد الزنا والفرع كفارة

والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السايل صدقه على كفارة الصوم
فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف يعني ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار
وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال
ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات فلا نسلم تعلق الحرمة به فان بيع العبد بالزنجي جايز
وكذا بيع الثوب بالثوبين مع كون عدد ذات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في النوع
اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في النوع في المثال الاول متعين
وفي الثاني مبني على احد التقادير قوله وان اوجبتها اي ان اوجبت حرمة غير متساوية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم
في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا كيلا وبان تفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق
الحرمة من غير اعتبار التساوي وعدمه اجيب بان الشرط انما يقال في قابل للتكميل والثابت في الاصل مطلق الحرمة
لا مطلق الحرمة اعني المتساوي بالمساواة وهو غير ممكن في النوع قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على
العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه
النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام
نوع تغيير او يغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد
انها تطهير ان حكمان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث
لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر كدعوى تغيير الكلام على كلبق
قوله ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الثاني الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما
لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل
انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي
جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع
ثم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان
استدلالا لا ابراسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ملنا بيان ان الفسخ
قد ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا مسئلة الحاجة بنية النفل فان الشافع لم يذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا
لم ينو مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير
رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع يعني ان ترتب
على العلة نقيض ما يقتضيه بل يعني انه فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في
حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب
والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بالخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في رجم
التخفيف وبالعكس لاختلاف ان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق
به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج
اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء
ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر في ترتب اشتراط التتابع في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع

لكونه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن ابي زيد في اشتراط النية في
الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان مطلقتان فكيف افترقا وما كان واضحا بيانا ان مراده باظهار الافتراق وجوب
استوائهما في اشتراط النية حرجا لمصريه ونقض تطهير البدن لو انتقض عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط
فيه النية فلا بد من التحقق عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير
ازالة النجاسة ويبس على اعضاء المتوضي بحالة تزال ولذا لا تجفف الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر شرعي عبر
الشارع ما نافى صحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفع فيشترط النية ليتحقق المعنى
التعبدي بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض
ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول ممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما
انه مبرد وقد خلق الله للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى او لم ينو
بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير
حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية
فلم يكن لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول وما كان
له في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن
استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي
مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصدا الى التقرب الى الله تعالى وتمييزا للعبادة عن العادة
اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط
بان لم يغسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة
بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث
ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت مدعاه مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق
بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الوضوء على الاتيان بمعناه
تاكيد له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة متوضئين لذلك قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء
المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود
حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا
بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان
كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء ابتداء بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة
الوضوء بغير نية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدونها
العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحضور في المسجد فان قيل فينبغي
ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بجري والاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة
طهارة غسل فالحق الماء بالكل والتقليل بالكثير ومسح الراس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني
ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة
جعلت بمنزلة الاصابة في ازالة الحدث وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي الحالة

من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وحض الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل
يجب ان تظهر النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن
غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا
غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض
الاعضاء الذي هو اقل البدن اخصوصا الذي هو غير خال عن النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة
الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كما لا يخفى اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير
معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يتكرر ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء
التي هي بمنزلة حدود الاعضاء وظاهرها وباطنها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر
الافعال مع انها منظنة لاصابة النجاسة وفيه تسهيل الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغنى
عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا يكون في غسل جميع البدن على ما
هو الاصل فلا يكتفى بالبعض واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية
في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين في دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام
ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج
النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس
غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون
حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في
رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين
ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك
ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب
الهداية بمعقولية ان الشارع حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل
ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم
استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد ورود واما حل الاشكالين فالوجه
في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك
او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس
غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قائمة مزيلة
له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها قائمة مزيلة له بمنزلة الماء
وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر مطهر للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات
على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول
اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة ومعقولا فلا تعدية الى سائر المزيلات
بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية
ولا يخفى ان هذا معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره

لنجاسة حقيقية عينية

لحدث نجاسة حكمية

فيصح القياس وفي الحدث التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث
ان كان معقول المعنى فان كان وكل المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان
كان وصفا غير معقول يجب ان يبقى حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم
التعليل بالعلة القاصرة وهي منها نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام
انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان
يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر للبدن وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل
الغسل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ واما تغير
بالنص اي الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء
ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا القائل
استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية على ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة و
هذا القدر في الاصل الى السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى لزوال
تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام
بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول هنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة
لا بينها من الشارع لا لسراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة
معقول بناء على ان الصفة اذا اشتقت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كالسميع والبصير وانما
تتنجس الماء ملاقاة للبناء الحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السر بان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك
من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يحكم بالنجاسة الحقيقية لجميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار
المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان هنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج
النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان
الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين والحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء
من الاشكالين واما لما ان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث اثابت لخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء
الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته
انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستتباع البيع في الرهن
في باب البيوع يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وابا صاحب عند التساوي وتحقيق
ذلك انه من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء
الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد هذا الاشكالين على المص
حيث ذهب الى ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيره بغسل الاعضاء الاربعة
معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول لا
ينطبق الجواب على دليل المص لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص
تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدركه العقل معناه اي علته او يدركه لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم
الثابت او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيره بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء

اي الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة

مما يستقل العقل بادراكه ولا اختفاء في فساده وذلك قوله وفي هذا الفصل اي فصل وضع العلل الطردية فروع
او مذكورة في اصول فخر الاسلام لا يذكرها المصنف مخافة التطويل اما زيادة على المقصود لا الغاية فان
مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين قوله فصل في الانتقال اي انتقال
القياس في قياسه من كلام الى اخر والسلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو شغور في القياس خارج عن المبحث
والا فاما ان يكون في العلة فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس
او لاثبات حكمه لو لو كان لاثبات حكم اخر اي انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم
لا يحتاج اليه حكم القياس فهو شغور في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد
من ان يكون اثبات علة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم جميعا لا يكون
في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان شغورا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة
اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى
علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعد القياس
قوله بعد انقطاعه على عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة واوابهم في البحث كيلا يطول الكلام
بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة
لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو
جوزنا الانتقال لامكن المناظر باسئلة العلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان
الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وضع العلل الانتقال
من دليل الى اخر الا الى نهاية ثم لو استقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا وفي الظهور
اتمام فهو يكون انقطاعا قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو
فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل واستقل الى دليل اخر اما اذا اخرج دليله كان قدح المعترض فاسدا الا ان
الشغل على تلبيس بما يشتبه على بعض الطلبة اسامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات
فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق السجون وترك ازالة حيوة ليس باحياء لان معناه اعطاء
الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وهو ان ابراهيم يكون نورا على نور
وافناء غيبة افناء ومع ذلك لم يعلل انتقاله حتى لو اعترض تاكيدا الاول وتوضيح وتثبيت للخصم وتفضيح كان قال المراد
بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس عبارة عن روح العالم لافادته بقاءه واظلامه بغروبها فان كنت تقدر
على احياء الموتى فاقدر روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب فصل يعقب مباحث الاول
الصحيحة بالاولة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاجماع لتبيين فسادها فيظهر انحصار الاولة
الصحيحة في الاربعة وهذا لغير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة
للتمسك فمنها الفاسدة الاستصحاب وهو حكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة
عند الشافعي رحمه الله في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثابت وجوده اي تحققه بحكم شرعي في وقت الشك
في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود
اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم

مستند الى

مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض ان ظنية
ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يتيقن معارض يدل على ان وظن بقائه امر ضروري
ولهذا ارسل العقلاء اليهم وبلا دهم كما كانوا يشاهدونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون
بما يقتضي ما نا من التجارات والقروض والديون والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل
الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال
طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا عليه الصلوة والسلام
وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث
والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان لولا
الاستصحاب لما حصل الجزم بانقطاع الشرائع بل نجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل انه
ولو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلا وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم
وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عم
واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتقاضه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في
بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلعم
دليل على عدم نزوله او لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع
المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما
ممتدة الى زمان ظهور الناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع
فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور الناقض لا الى كون الاصل
فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب
حجة للابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير والمستدل على ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر لضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره مع
واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة
والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهته نقيضه وايضا لا نسلم ان موجب الحكم
يدل على البقاء بل ان السبق الوجود مع عدم ظن المانع والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن
واجب الاتباع ولهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في
وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان السبق الوجود مع عدم ظن المانع والدافع هل هو
دليل على البقاء قوله والصلح مع الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة
الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا
بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية
كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت وبشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية

لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فح يلزم من
عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة
الضمان هنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا
الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسك الفاسد بالكتاب والسنة واما
اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او
تنافي فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين
على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا لجهة راسها قوله باب معارضة
لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك يعرفه جماعة عقب مباحث
الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للنقص وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه
في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف متابع واختزاز بالمحل
عما يقتضي قبل وطء المنكوحة ودمها وباتحاد الزمان عن شيء حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض و
بالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما وتقابل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما
عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب وارد على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان
لتقابل حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط
ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو
ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع
وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله
فان تساويا وقع اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو
التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم كما لا يلزم شيء من ذلك
عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان
وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني
بامر يقوى به على معارضه والمشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بامر غير تابع له لا يكون راجحا فلا يقال النص
راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ما خوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر ومنه
لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل او لا ثم ثبوت
الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المائلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا على الزيادة
مقصودا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة ورجحا على الشيء في احد الجانبين رجحانا لان المائلة تقوم
به اصلا ويسمى زيادة لجهة ورجحانا لان المائلة لا تقوم بها عادة ولهذا منى قولهم للوزان حين الشرا وبلا
بدرهمين وازيج فانا معاشر الانبياء هكذا امرنا فيعني ازيج زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة
لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله
بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الدين اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه
الصدر الازاوي في تحقيق التبعية والاول اقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان

يتساويا

يتساويا القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بامر هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لا بناء على التعارض المبني
على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى
واما الصورة الاولى لعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة لتساويهما في العدد كالتعارض
بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وايتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان
ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة لكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين
كما اذا كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قرآنين او سنتين قوليين
او فعليين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم التاريخ فيهما فناسخ او لا لم
يصح التاريخ فيما بين الكتاب الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساويين
بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار محلهما من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا فيترك العمل بالدليلين
وح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان
عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصل وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين
اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل اخر قطعي من نص او اجماع او
لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحد
بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس
على ما ذكر في الاسلام في شرح التقويم من انه وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة
وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند
تعارض الايتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
تعارضا فصرنا الى قول النبي عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت
عائشة رضي الله عنها ان صلى الله عليه وسلم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس
على سائر الصلوات وبهما يحتج وهو انهم جوزوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية
وفي جانب ايتان وفي جانب حديث وفي الاخر حديثان لا يترك الاية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار
من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة
على ايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا
بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الاية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما دونه
فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار شرط التعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم
عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل بالاية السالمة عن المعارض وكذا في السنة
وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى بترجيحه بخلاف المماثل او يقال
القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان قطعا ويقع العمل في المتاخر والى هذا
يشير كلام الامام السرخسي لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمانا ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين

وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد
الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم
الآن ليس بقائم غداً لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا في قبل بلد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان
تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى تخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم
كان الثاني ناسخا للمتقدم ولاشكال الدليلين المتعارضين لا يصدر من الشارع الا كذلك كما في سؤر الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك كما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وتعارض الاخبار كما روي عن جابر
ان النبي صلعم سئل انتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وبماء افضلت السباع وروي انس ان النبي صلعم نهى عن لحوم
الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فانه اوثر الطهارة قياسا
على العرق في ظاهر الرواية اوثر النجاسة قياسا على اللبن في احد الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف
الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه
وهذا ضعيف لان اولوية الاباحة لا تساوي اولوية الحرمة في الفرق حتى ان حرمة ما لحمه يجمع عليه كبيت ولو تعارضا لما
دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال الاختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية
انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقدير بين الطهارة والنجاسة هو انه يحكم بطهارته لعدم
وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما يحكم
ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا مبيحا فيكون لا مبيحا لاحد الدليلين
بالطلب لا تقرير الاصول واذا لم يكن بعض اولى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء
والحدث في المتوضئ اخذا بالاحتياط والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية
بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تعارض الشك في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان
الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم
غير معلوم ولا منطوق به بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه في حق
النبيذ اليه ومذاهبكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام رحمه الله في المبسوط ان الاختلاف
في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا جرعدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشتباه في حرمة
لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه يجب التحرز عما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يخلط في الدور والافنية
فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة
حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا
ولهذا احتاط من الحكم بالنجاسة لانه لا يفضي الى النبيذ فيلزم التيمم بوجود الماء الطهور احتمالا
وهو ما بين آيتين او قراءتين يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم
وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر على الجوار
وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قول العرب جحر ضب خرب وما في شن بارد وقول
زهير تعلف الريح بها وغيرها بعدي سواء المور والقطر فان القطر معطوف على سواء وجر للجوار
وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطبه فتنفق فجر على الجوار

مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله تعالى
ما لجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار
العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه ان في القراءتين معطوف على رؤسكم الا
ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يقدر له غاية في الشرع فيكون
من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت الطخي الى جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه
اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل
واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح للعبرة عن الغسل هو المقصود الذي يدل عليه الواو فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي صلعم واصحابه رضي الله عنهم كانوا يغسلون
ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير
وذلك في الغسل ومسح الرأس ضم عنه تخفيفا فاتيان الغسل مع باب الاولوية وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة
وخروجا عن العهدة بيقين والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان
ولم يمكن تقوية احدهما بطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم
فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كما في قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مائة باحد الدليلين ثابتا بالآخر كما في قوله تعالى
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة
عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين الشرعية تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور
في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي ينفيها الثانية
هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة فسر الكفارة بقوله فكفارته
اطعام عشرة مساكين الآية ولما تعارضت المؤاخذتان اندفع التعارض وعندان في تحمل العقد على كسب القلب
من عقدت على كذا اعزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها
على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب والعقد يحمل على معنى العزم ويندفع التعارض وروي ذلك بوجه
الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين
الفقهاء لما فيه من ربط الكلام بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فتسمية مجازا وفيه نظر لان العقد
بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة اطلاق عقد القلب واعتقاده بمعنى
ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان
الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بالمؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالعقد وعدمه بالمؤاخذة الدنيوية
ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا
التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الآية الثانية لبيان الكفارة
فلا تكرار وذكر المصنف وجه التعارض ان المراد باللغو في الايمان هو الخالي عن العقد وبالمؤاخذة الواقعة
في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لانه معقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة

على التقديس واثباته لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح اه
حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثباتها في التقديس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية
الثانية عن اللغو واثباتها في العقوبة وفسر المؤاخذة هاهنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في العقوبة بالكفارة
وفي التقديس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان
دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل فعلى هذا تكفير يمينه مؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا
والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع
المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم بالحلف المنعقد فعليه وفيه وستر المعاصي مسكين من اوسط
واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول
من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج التقديس في اللغو وفيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام
في الآية الثانية خلوا عن التعرض للتقديس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق
ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في
الافراد باعتبار التعلق فعند التعايلف يعم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة
كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بها او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث فبالتخفيف
اقرأ انه يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل فظاهر
هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا لا مفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان
الحل كان ثابتا والنهي قد انتفى بالطهر فبقي الحل ثابتا بعدم تناول النهي اياه فيحتاج عدم رفع الآية الحل بالمجاز بها
اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فانه من فاتفاق
القراءة على يطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف
فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون الحرمة الاتيان عند الدم معلومة من
قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله لا تقربوهن الآية بيانا لانتهاء الحرمة وعدم الحل اجيب بان تفعل قد
يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه قراءة التخفيف او في الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق
الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون
العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله حتى
يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الحمل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رح اه
ليس ابعد من ذلك لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفرضين اعني الحرمة
والتسبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي الحرمة انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد او على تقدير انه
قد ورد في الزمان الماضي اي في الزمان المتقدم على زمان ورود النص الحرمة والتسبيح وذلك ان كان شرعيا
دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والحرمة ليس اولى
بالتسليم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على
ما ذكره المصنف رح ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة

على اباحة جميع الاشياء فيتقيد بالنص المحرم لا يكون ناسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة
الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك
الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص عندنا بتكرر النسخ هذا
المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك
قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد
له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق
على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي لا يوجد له دليل المنع
ولا دليل عدمه اي لم يتعلق تعلق كلي شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال
قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس والخوف فليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كالاكل الفواكه
فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والامامية عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة
والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح
واما التي يقتضي فيها العقل الى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل
اجد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فاما يشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب
او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وتمام المسئلة مذكور في اصول الشافعية والاشاعرة على انكاره
الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا
تقرر هذا فنقول على المبيح ان اريد بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اريد خطاب الشارع
في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل
بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكم بتنفيذ اباحته له تفضيلا لمقصود خلقها والانسان عبثا خاليا عن الحكمة
وهو نقص يجب ابعاده معارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه لقوله تعالى بانه ربا خلقها للتنزيه فيصير عبثا يثاب عليه فلا يلزم
من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اريد حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ الاستدلال بانه لا محرم
ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اريد العقاب
على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر
قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف يجزم ببطلان الثاني دون الاول
قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك
جوازا لا يتصرف وبدون غاية للجود واخذ مملوكه قطعا من ذلك الجواد لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف
في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبنى على التسليم ولو
سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف
فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز
الانتفاع بها خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل بخصوصيته صفة
محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي
التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع

التصديق

بثبوت حكم في الحالة اي لا يدرك ان الحكم هناك حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف بمعنى
عدم الحكم فباطل من وجهين احدهما انه لزم تعطيل الحكم لا توقف فانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل
بالفعل المكلف وثانيهما ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور تعدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف
تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا
يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخر
وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ثابت في مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما
لاولئك الثاني ان الفعل اما ممنوع في حكم الله فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بان لا نسلم ان عدم المنع
في حكم الله يستلزم الاباحة فان الجماد ما اذن ان يرتع في فعله وتركه من غير ثواب ولا عقاب وهذا معنى اعلام
الشارع بقضائه او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم
والمراعي الصورة ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال
قبل البعثة فلا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع فاليا
من اعارة الفسق واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشاء هذا الاعتراض
مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي
لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة وانما يدرك فيه العقل جهة تحسين ولا قبح لكل الفواعل مثلا فهل للعقل
ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان مالم يمنع الشارع يدركه العقل
انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم الا يكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرده دليل منه
على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى الا يدركه ذلك فلا يكون المنع
كلام الا الشيء الذي لم يعلم ان الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج انما يعلم ان الشارع بعدم الحرج فيه لكونه
حسنا على ما ذكر المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل ان الشارع فاعله على انه لا حرج عليه
في الفعل والترك بان يدركه ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني فلا يلزم التوقف بمعنى عدم العلم
بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم
المنع والتخصيص لا يمنع ذلك ولانا نقطع بان الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين
الحكم وعدم الحكم وهذا لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
او الظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل فهذا يساوي القول بالاباحة من جهة انتفائها
على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه
لا علم بالعقاب وعدمه وعدم العلم بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر
ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لانا القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما
فسرناها فلا توقف قوله ولقوله عم وليل الزعلى جعل الحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لانا قبل البعثة
كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي
الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل فجعل الجرح
اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ومن عيسى بن ابان ان النافي

لا مثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد ولت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم
النافي فلهذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا
على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين نظر لتبيين الامر
وهذا هو الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع التساوي على النفي بانه يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي
بدليل وتقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا نظر فيه ليتبين واتفقوا على انه انما يكون
في المحل الاصلي لانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث اليا
رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلعم بالمدينة قبل ان يحرم
كذا في معرفة الصحابة للاستغفري واما في القياس فلا يجري على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان
انتهاء مدة الحكم بعد ثبوتها وفي قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك
لان الحق واحد فالمتعارضان لا يفيدان حجة في حق اصابة الحق وتقلب المؤمن لو يريد كيف يا هو باطل
لا دليل عليه فيرجع اليه وكل واحد منهما كما في المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر
الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وفقه ان رأي العلل به غير مصيب بالنظر الى الدليل ضرورة ان الا
الحق واحد لا غير كما كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكونا دليلا في حق العلم و
هذا بخلاف النصين فان الحق واحد منهما في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل ما يقع به الترجيح
كثير نعرف بعضها بما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن
والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر و
النهي والعام والخاص ومن وجوه ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتواتر ومشهور و
آحاد ومقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والنص على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع
في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع
من النبي صلعم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الاخر قال رسول الله صلعم
وفي المروي عنه كترجيح ما يثبت انكار راويه على ما يثبت والثالث كترجيح اللفظ على الاباحة
والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما
القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول
ابن الحاجب وقد اشار المص هنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية
الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف علية بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب
الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان
الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الترجيح تأثير العين في النوع في الجنس القريب ثم الاقرب
فالاقرب وان اعتبار تأثير الحكم لكونه المقصود اولى وانما من اعتبار شأن العلة فيرجح
تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند الترجيح ما يترتب
من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين ومساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع
في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع

وفي المركبات اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب
العلة وهذا معنى قولهم اقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه
قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة
الاصول والعكوس كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لا يقوى فيقدم على القياس وان كان ظاهر
التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه
يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل لانه
الثابتة بالحجة وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال الا العدالة
مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا وكما
في مسئلة طول الحرة اي الغنى والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاشتغل بحذف
حرف العلة في اضيف المصدر الى المفعول فالطول الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا
على الذي تحته حرة بجامع ارتفاق العلة مع الاستغناء والارتفاق بمنزلة الاملاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول
الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارتفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح
الحرة فتزوج امة لانه ليس بارتفاق بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج
حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارتفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام
اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة
التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارتفاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها
في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره
في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر مما لا يجوز نكاح الامة مع
طول الحرة قلب المشروع وهكذا المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا
جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع واجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف
من تزوج الخسيس مع ما فيه من خلطة الارتفاق وذلك جاز نكاح الحرة الكتابية للكافر دون المسلم ويضعف
الاستدلال اشارة الى ضعف في قياس الشافعي الاول الارتفاق الذي هو اعلى الملك حكما دون تضييع الملك بالعزل لانه اتلاف
حقيقة وفي الارتفاق زوال صفة الحرية مع انه ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز
هذا فالارتفاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارتفاق مباشرة السبب على
وجه الاملاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من اتحاد صفة الحرية لولد العاد لا يوصف بالرق والحرية بل هو
قابل لان يوجد منه الرقيق ولا فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين خلق رقيقا لانه
ينتقل من الحرية الى الرق وهو معنى العقوبة والاملاك انما هو في ارتفاق الحر الثاني ان وصف ارتفاق الاول مع الاستغناء
غير مطرد بوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحرة لو كان قادرا على ان
يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد وكما في نكاح الامة
الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي فكيف اذا كان قياسا على نكاح الحرة الكتابية وعلى ما اذا كان تحته حرة
اما الاول فلان الرق اثر في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الحرة الكتابية

للمسلم فاذا ارتفع الرق والكفر بقي المنع لكفر المجوسية فلا يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارتفاق الحر
مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة التي هي اظهر من الحرة وهذا يجوز قياسا
على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني
فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان حلها مبني على الحرمة
والرق يزيدها الا ترى انها تحل قبل الاسترقاق ما قبل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين
جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما
هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا يستحق عليه شيئا واما في المقارنة
فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان تنصيفه بان يقال نكاح الامة حالة الانفراد
عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فلما خلت في احدى الحالتين فقط
تنصف التنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بحيث يجوز التعبير
عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث في الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل كان
ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فا
بالطلاق انما هو في الحرة وتكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين
تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة ويجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق
في فصل العوارض وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح
في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض الحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا
للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في ايصال
الصلوة والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط فيه التعيين
في الايمان بالله بان تعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الفرض
لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصح الصلوة مع الايمان بالقلب مع عجز عن النطق وكذا كتصدق
النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكما كالاتلاف النية مع الخلط خلطا الخبز بالمثل تقريبا وذلك ان
المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والفرضية مجبور بكثرة الاجر اذ في جانب المنفعة الظهور
ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فالمستوفي قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة
التفاوت في الحنطة من حيث الحبات والدول وهذا معنى المثل تقريبا ويلزم منه نسبة الجواز ابتداء
الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بعقد التاقف
وهو نائب الشارع والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه
كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث
لانه الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد وترجيح للحكم بذلك الوصف فيحدث
فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة
الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان
يوجد في اصول كثيرة بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التاثير لكن بشدة الاثر بالنظر الى الوصف

حالة الانفراد

لنسبة

(يعني يصير بركنيته وجود التثليث كما في زكاة الصلوة)

ولهذا

وقوع الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال الشيخ الامام
ما من نوع من انواع الاجماع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه قال المص
اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف ونوعه في الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فتحقق الثبات ح
يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم فاجتمعا لا يستلزم الاخر
فيهما عموم من وجه ولذا قال مد قريب من الثاني الرابع العكس معنى الطرد في العلة انه كلما وجدت
العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود ولهذا اصطلاح متقارب
والمصنف ترك لمناسبة فيه باذ لازم العكس المتقدم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس
اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم
مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس فرق لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا
مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبض الوصف هو تعين المبيع والحكم هو عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء
الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف
هي النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود
غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في
الثياب على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين مما لا يتعين امر خفي عند التجار
فاوير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو السلم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان
قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما
ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون معينا يشترط قبض بدله
وثانيهما ان المراد ان كل بيع متعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع
لا يتعين فيه المبيع ولا الثمن يشترط فيه القبض بالجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه
على الصحة والى كل اشار احد هذين ويتوجه على الاول السؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود
في النكاح لا متاخرا عما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن هنا المقارنة من غير تراض
لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة القبض وجعل القبض الواقع فيه واقعا
في حالة العقد حكما كذا في المبسوط مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح بالحال لوجهين احدهما
ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات السبق
وجودا من الحال فيقع به الترجيح او لا فلا يتميز ما يحدث بعد كما ضاد انقضى حكمه فان قلت هذا التابع
في ذات الشيء وحاله لانه مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء اخر كالاب والابن
الابن قلت الكلام فيما اذا تنازع احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر
بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول
بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشرع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف
العارضي والا فكما ان العبادة حال للامساك وكذلك الكثرة وذكر والد للترجيح بالوصف الذاتي امثلة
الاولى منها مسئلة انقطاع المالك من العبد الى القيمة بصفة في المغصوب خياطة او صباغة او طحنا بحيث يزداد

معنى الطرد ومعنى العكس

بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الطارئ والاصل مستقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة
لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوصف وهو معنى راجح الى الذات
وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصفة بالمغصوب منه والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصفة قائمة
من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لا يلحق صدورها تقصير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت
من وجه فانه كان من وجه حيث الدوام صدوره وبعض معانيه اعني المنافع الفائتة وصار وجوده مضافا الى الغاصب
من وجه وهو الوجه الذي صار به غاصبا بمعنى ان فعل الغاصب مدخلا في وجود الشبهة بالمنع الصلة مثلا
ومنها ترجيح ابن الاخ على الاخ في المغصوبة لانه ارجحانه في ذات القرابة لانه قرابة اصل وارجحانه الاخ في حال
القرابة وهي زيادة لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث
فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة
بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بقلة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة
الاصول والثاني الترجيح بعدم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح بسلامة الوصف لسهولة اثباته
والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وموقوفيته وتاثيره لا بصورته بان
يتكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء
فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا اليقين على الخاص بل عند
الشافعي يقدم الخاص على العام وتاويل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او
الملائمة وح لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما
دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر اجزاء او اوسط ثم لا يخفى ان قوله علة ذات جزئيتها
اذ لا تركيب من اقل من جزئين فانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون لها معنى واحد الاجزاء
لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقلة الاثر وذكر ما يصلح وصفا وتبعا للدليل لانما هو مستقل بالتاثير
او تقوي الشيء انما يكون لا بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمام
اليه بل كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود
الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف
يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وهو جهة زيادة الظن خلافا لابن مسعود في الاخير
وهو ما اذا ترك ابنين عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ
لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد تفردت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة
من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس الاخوة باعتبار كونها قرابة
مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست
من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور يقسم المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة
فيصح من اثنين عشر سهما للاخ لام وخمسة للاخ لاب لان الاخ لام وان لم يشتغل بالتعصيب
لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس الاخوة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا
بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتاكد بانضمام اخوة الام بمنزلة وصف الاثر اذا لو اجتمع الاخ لاب

والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله ما لا يبلغ حد الشهرة تفرقة للشهرة لانها
اذا كانت مرجحة فالمتواتر بالطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لا يبلغ حد الشهرة وتقارب امرهما بل كون
المشهور واحدا قسمي المتواتر على رأي تفرقة في الشرع للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان
تأدت الى حصول مثبة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة
غاية ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حل الاشكال بخلاف
كثرة جزئياته كما في المصارعة اذا تقاوم واحد مع ما لا يرجع الى السنة او القياس عند تعارض النصين
او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس اخر يعني قياسا يوافقه
في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ
لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي
العلة لا الاصل وعلى هذا يعني كما ان كلما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد
الدليلين كذلك ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة في بين
ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط
الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانيين على مجروح واحد مات من
جميعها فان الدية عليهما نصفان لا فان قيل بحث انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر
موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناية قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة
ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يتعدد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة
وهي دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه و
طلب الاخر ان الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب
السدس لان كل جزء من اجزاء السهام علة مستقلة في استحقاق الشفعة في جميع المبيع وليس في جانب
صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعند ذلك يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم
على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رح الثلاثان ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث
لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم
بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها
المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد
بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد
على الحيوان في الشرع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزاء العلة وتقبل كل جزء من العلة
علة جزء من المعلول نصب الشرع باطل وهو فاسد

باب الاجتهاد

لما كان بحث الاصولي
عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد وختم مباحث الادلة بباب
الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن
بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم هو بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي

وبذل

وهو تحريك جاهد طاقته

وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم الشرعي قطعي او في الظن بحكم غير الشرعي وشرط الاجتهاد ان يتمكن
المجتهد العالم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فان يعرف
معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني
والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بالسليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المتعلقة في الاحكام
مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج
النجاسة عن بدن الانسان لا الحدث وما يتفرع منه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر
وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وهذا عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى
غير ذلك والاخفاء في ان هذا مفاد بعرفه العلماء والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام
والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها متنا وهو نفس الحديث وسندا وهو طريق
وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد وفي معرفة حال الرواة بالجرح والتعديل الا ان المجتهد
من احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة
الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبيهقي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان
المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وما يتعلق من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس
بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك يتمكن من الاستنباط الصحيح وكان
الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفة ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام
لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم اللغة لانه يتبع الاجتهاد وفرعه فلا
يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فيهتدي طريق اليه في هذا الزمان ولم
يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة في هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد
المطلق الذي يتفق في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام
الغزالي رحمه الله فان قلت لا بد من معرفة ما يتعلق بذلك الحكم ليلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة
مخالفا للنص او الاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لان
من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على
معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله وحكم اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال
الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد والجازم من اصول الدين وهذا امنا على
ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في
كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا
وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها
حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي
او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد
بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة واختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين

هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ان لكم معاين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب
وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لفوضها وخفائها فلذا كان المخطئ م م م م

تنبيه

في بيان

الكل الشدة في العمل

قوله ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل من حيث انه اتخذ ما ليس بدليل دليلا وبالنظر الى الحكم حتى لا يصح علة او انتهاء فقط مع كان مخطئا للحق عند الله معيبا في علة

في الحقيقة وبعضهم الى كون احدها احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الحق زعليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان الخطأ معفو ام لا حجر اثم اختلف هؤلاء في ان الخطأ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو الحق عند المص ... لم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيانه الملازمة ان المجتهد بما مكلف لا بتحصيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه فلا شك ان ذلك ليس في وسعه لفوت طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا هنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالتناقض كالوجوب وعدمه وملخص الجواب انه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان لا يجب الشيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى متعلقيه ثم اختلف القائلون بالحقية للجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا من ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الجميع للمتمسك المستدل الاول لان بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية هو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد ولا يوجب التفاوت بين المجتهدين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر والمستدل الآخر ان يقول بان لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب الدليل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانا وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد ايا شاء لا بد من الاجتهاد بسبب تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الطرفين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية ما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكره في التقرير انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب للمبتدي عذرة بادنى تأمل وعلى هذا لا يرد الاعتراض ... ومن احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة واجماع الصحابة

وتقليد مجتهد آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد م

والاثر

والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بالعكس لصاحب الحرث ينتفع بها وتقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان غير وكمل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان الاخلاف ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحق وفهمه وما يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فائدة وان ما يدل على نفي الحكم عاما لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق واحسن ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ليشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين وبدائع ما نقل انه قال سليمان غير هذا اوفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غير احق واما السنة والاثر فالاحاديث والاثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء فهي وان كانت من قبيل الاحاد والاثار متواتر من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فاثبات بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا بالظاهر لما وقد اجمعوا على ان الحق ثابت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي ان لم من ان يكون ثابتا بالقياس او بفرع من الادلة الظنية كعموم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى الشخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى الشخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة داع الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى الشخص الواحد فيما اذا استفتى عاميان لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته وام يترجح احدهما عنده ولم يستقر عنده على شيء منهما وايضا اذا تقرر اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتناقضين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا ... والتكليف جواب عن تكليم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد وفيه انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف بغير بعيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به

ان يكون خطأ بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تع كما اذا قام نص على خلاف رأي
المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه حاضر بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص
على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ
واجتهاد الغير صحيحا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على هذا بيننا
وهو ان المجتهد مخطئ ومصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما
جميعا في جهة القبلة وهو وجه الله تع اي المقصود منه الجهة التي رضيها الله تع وامر بها وعند حصول
المقصود لا باس بفوات الوسيلة وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي
بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية
الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تع اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء
عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه
لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة
حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فايدة اذ لا يشتبه على
احد ان النبي صلعم قد اوتي علما وحكما في الجملة قوله وتنصيف اجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عم ان اصاب فله
اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه
نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف جدا لان اجر المخطئ
انما هو على كونه في الاجتهاد وامتثال الامر واما قوله القائلون بان المجتهد مخطئ ابتداء وانتهاء
تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان اخطأ فلا حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف
الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تع لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح
ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقدم النهي لمسكم عذاب
عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحق اتباعه العذاب العظيم
لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به
في مسائل الاصول اتبع في جوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد
رخص النبي صلعم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك
العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه وهو انتفاء سبق الكتاب فلا يتحقق
وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد وهذا تقرير كلامه وفيه نظر لان كون الانتفاء الشيء لوجود غيره
على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك
لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه
لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل
الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف
بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب تبين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ

في الاجتهاد

الاجر اي تنصيف م

في الاجتهاد ولان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل لو يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين
الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء
وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في الكل بل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة
خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال ففناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف
لا حقية كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا الشروع
في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم فرتب الكلام هنا على ثلاثة ابواب لمباحث الحكم
نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم
به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته اي مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله بصير المكلف محكوما عليه
وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لا تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما
التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيد التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح
في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى الواجب والصحة ومنها ما ليس بدائر
بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا التي اليك محصل الباب اجمالا
ليكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف
او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث لنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اولا واما المقاصد
الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى
منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلح او غير اصلح فالاصلح
اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع
الترك بقطع فرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل وندب
والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلح رخصة وهي اما حقيقة او مجاز
والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا يكون اربعة
اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء فالمتعلق ان كان واضعا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة
والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة وهو
اي الحكم هو الله تع فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تع قلت الحكم في
المسئلة الاجتهادية هو الله تع الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يجوز قوله
الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور وفيه نظر فان قلت اذا قال
الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المصلي لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف
قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع
الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا قائم فيما هو صفة فعل المكلف
كالوجوب والحق وفيما هو حكم تعلق كالسببية والحق فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او
شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملكية رقبة او المنفعة وثبوت الدين
في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هنا ما يصلح

فكون ما به

فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما
فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به هنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة
ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم
على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب او اثاره الثابت به على ما ذكرنا صدر
الكتاب واي مالكان ليس بذلك وفوق حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك
بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تع الثابت بالخطاب على ان قول المصنف الحكم اما ان لا حكما يتعلق
بشيء او يكون امرا مقررا بان مراده بالحكم الاسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب لان
الخطاب فعل فلا ينبغي ان يجعل مورد القسمة فالحكم بهذا المعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فعاله تعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيدخل الوجوب والملك ونحوهما فكل اقسام الحكم بهذا المعنى تسامح
ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق
الاشتراك والمقصود هنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف
اما ان يعتبر في مفهومه وتوزيع المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية
اي الحاصلة في الآخرة كاستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو
الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي اتصاف
الحكم على حكم والغرض متعلق بالدنيا والآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر
على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اولي لا يناسب حاصرا دائرا
بين النفي والاثبات بل حسب الوقوع فان قيل في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل باداءها
تفريغ الذمة واما عبادة الصبي فالحكم المستثنى ما يسمى كذلك في بحث العوارض فالكلام هنا في فعل المكلف لا غير
قوله في المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المنفعة
في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث
يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة
والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انها ثبتا بخطاب الشارع وكذا
الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فاذا
معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع
بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك
ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية
فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل حكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان
متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه
والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع الاركان والشرائط بحيث يكون معتبرا

شرعا

شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فاتيا لمعنى من وجه ملازم ما ليس بمشروع اياه
بحكم الحال مع تصور الانفكاك في الجملة والباطل ما كان فاتيا المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام
محل التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل
وعند الشافعي هو الفاسد والباطل السمان مترادفان فان ما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا مشاحة عليه
نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصورة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة
للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة تجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب
الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل ناقلا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكر التفاوت من اللازم والمنعقد اعم
من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ قوله والفعل مخصوص اشارة الى ان المتصف بالوجوب
والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى الاثر
للخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم
وكذا يفهم منه تقسيم تفريعا الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتوزيع الفرضية والوجوب والحرمة
ونحوها وهي اولوية الفعل او الترك اولوية عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية
على ما هو لازم يمتنع نقضه كالفرض والواجب والحرام نوع مسامحة والمراد باستواء الفعل والترك في
المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت يجري ذلك في اقسام ما يعتبر فيه للقاصد
الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون في التعريفات المذكورة
رمز مالا حد ولا رسم فيه الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت
قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر فعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع
الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هي ايضا من صفات فعل المكلف اذ الانتفاع والوطء فعل
المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الذي الاصل المعنى الذي
يبتنى على اعتبار العباد ايضا متصف بهذه الاقسام كالصفة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا يحتاج
للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل به لثبوته بدليل قطعي
حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظني ومعنى
الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل به للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر
وتارك العمل به ان كان جاحدا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من كبيرة السلف والا فان
كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن جاحدا ولا مستخفا يفسق
لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب
للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بشفاعة العاصي
وقد دلت النصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة
لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى
قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لانتفاء الشافعي في تفاوت مفهومي الفرض

والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في
الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فاسق دون الثاني وانما يزع ان
الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يلزم فاعله
ويذم تاركه شرعا كسائر ما ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب بمعنى
السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون
مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم امتناع
ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض
اي المفروض المقدر في المسح مدة السريع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر
الواجب بمعنى السقوط فالمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب في استعمال الفرض فيما ثبت بظني
والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك
ويسمى فرضا عليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض عملا وعلما كصلوة
الفجر وعلى ظني هو فوق الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكر صحة الجمع كذكر القضاء
وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة
السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة
على سنة النبي صلعم وعند جماعة من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة
النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذا مقيدة وبهذا يخرج
الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة للحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عم
ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي والاخبار في ان الجرد من التراس
ينصرف في الشرع الى السنة النبي عم للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تع ورسوله وقد يراد
بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قول عبد الله اجمعوا على فرض
والاخر سنة اي واجب بالسنة **قوله** والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل
وبعضهم تعريفه وآثروا عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا
ولا يذم تاركه واجيب عن المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا
بعد التحقق لوضوحها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها
يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر رحمه الله والنفل هو السنن الزوايد لانها صارت
طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي صلعم بخلاف النفل **قوله** وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عندنا في
حق لزوم المضي فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فان الشرع خيره
فيما بان تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون استقاما لواجب بل اداء لنفل
ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما بان فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان

مطلب

بطلان الاولى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا له فلو عن القصد كمن زرعه فقد زرع الغير بالتفريط
فانه لا يجعل اتلافا فاوجبوا به منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين الزراع وعندنا النفل يلزم بالشروع
صحيحا يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوب الاول قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للاولى
فان قيل لا ابطال هنا وانما هو بطلان الاولى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا معنى الابطال الافضاء
به ابطلان كشق زق ملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المنافي
للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى زراعة الارض لا الى فعله
الذي هو شق ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التوفي
لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة الاولى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان
الكل عبادة واحدة بما بها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة
على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية
بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات الاب متقدما لكنا
منها يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء
الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا مقصودا به التقرب الى الله تع كما بقاء هذا الوصف يتوقف على الفعل و
الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على بقاء وصف كونه
عبادة فالتوقف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة الاولى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة
والتوقف على صحة الاولى هو صيرورة الاولى جزء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع
في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذا اعتبار ذات
شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء
العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء الاولى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل فجعل
العبادة كما انها هذا القدر عند اتمام عبادة لله للدلايل الدالة على كونه عبادة فان قيل يجب ان
صيانة الاولى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال الاولى اختيارا فان
فالجواب ان الترجيح بالاولى اولى من العكس اي صيانة الاولى اولى من ابطال اختيارا في باب العبادة
وصونا لها عن البطلان وايضا الاولى قايم كما يدل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو
منعدم حقيقة وحكما وهو غير الاولى الثالث ان المنذور قد صار لله تع تسمية بمنزلة الوعد فيكون
اولى حالا مما صار لله تع فعلا وهو الاولى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدائه
وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة اولى السببين وهو ما صار لله تع فعلا اولى
لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى السببين وهو ما صار لله تع فعلا اولى
قوله والام قد يضاف الى الحلة والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثيرا ما يحقق
على انه مجاز من باب اطلاق المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرمة اكل الميتة وشرب الخمر
ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من
الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها

العبادة

ومن الناس من ذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم الكذا وحرام
الثاني لمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد
تصرفا فيها لحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء وحرمة العين اخرجها عن ان
تكون محلا للفعل كما ان معنى حرمة الفعل اخرجه عن الاعتبار شرعا فاطلاق الحرمة على الاعتبار متحقق فيهما
مجازا والاول اولى من ان يكون الحل للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى والتزم بحيث لا يبقى
اصلا فيتعلق الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا وقد دلالة على هذا الكلام من اشرب
بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث
وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستهجنة كحرمة الميتة والخنزير دون البعض كحرمة الخمر
في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون المنشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة
شرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون المنشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه
فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل لضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل
الفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا وخرج عن الاعتبار
نسبة الحرمة واضافتها الى المحل لانه غير صالح للفعل شرعا حتى ان الحرام لنفسه ولا يكون ذلك
المحل واراءة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة الكلبا ما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل
بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا
الميتة حرام فمعناه ان المنشأ حرمة الكلبا واذا قلنا مال الغير حرام فمعناه ان الكل حرام مجازا او على حذف
المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية فيحتمل ان يكون على حذف المضاف الى اهل القرية وقد يقال ان القرية مجاز عن الاهل
اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل
او الحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما قال جرى النزلاء سبيل الهجران وطريق تجريده فيقال حرمت الميتة
لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك تعالى وهو الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب
فاعله اصلا لكن يثاب تاركه اذا ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار
كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة الموكدة قريب من الحرام يستحق حرمان
الشفاعة لقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لا ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة تحريم الى
الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعند من الزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى
مكروها كراهة التحريم كما ان من الزم الايمان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا وامالاتي
من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة وتقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان
عزيمة لانه حكم اصلي وثابت بالكتاب رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف
بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا يجوز لتغاير الاعتبار
لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة وغيرهما بالحكم
اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه ما تردد به النص وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه

لا

لاختراع التقسيم للحاجة واما كون الرخصة ما يتعلق به مقصود اخروي بعض ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا
اوليا فظاهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر
مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ
فاحق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهذا الرخصة مخرج للحكم عن كونه ابتداء او نسخا لتحريمه او تخصيصا من
نص محرم وذكر في الاسلام رحمه الله ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة
اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر رحمه الله ان الرخصة ترك المواخذة
بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي التيسير ان
الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي لمعنى ويتيسر به فيها ولو سومل اصحاب الاعذار وقيل
العزيمة ما لزم العباد بايجابه تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر مع قيام المحرم وبين
اما فرض حظر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعد فقد
يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون الفعل به قبل
ورود الرخصة مباحا ولا حكما ولا مكروها اما الاول فلانه لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا
مباحا وهو لا يكون احد مباحا حكما اصليا والاخر بناء على عذر العباد واما الثاني والثالث فلانه لكم
الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للاستناد
على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم
الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي
تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجعا على الطرف الاخر الذي يتعلق به الرخصة لا ما دام يكون اباحة
ولا من وجه ما يكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكر الشارح
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا
اذا العذر قد يناسبه الايجاب كاكل مال الغير عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت
حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا بل الجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان
فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الناس يجعل الاباحة والوجوب او الندب
لا يناسب الاستناد على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض
الاعذار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر
اكل الميتة ولحوق ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر
واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك هو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر
واكل الميتة ولا شك ان الحرمة لا الوجوب والتسمية الوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع
الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل كلها على ما قال صاحب الميزان من بعد تقسيم الاحكام الى
الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي
في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ولحوقها اما الاول
فالمستبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بالحصار حقيقة الرخصة في الاباحة

فالعزيمة اللغة هو القصد المؤكد يقال عزمت
فسي وليعزمه عزما اولم يكن لم قصد مولده
الرسل اولوا العزم من
العزم بعض الانبياء الذين اولوا
وتوصيه وعيسى فيما روي
واقرء لم يسامه بقوله
ولا يكن كقاصر العزوت
لم يجزم عزما وقيل
بلسان عكون او اولو العزم
صفة الرسل كلهم ولهذا الوقال
عزمت ان افعل كذا يكون منا
لان العباد اذا لم يؤكدوا فقد يتم
بالعزيمة

ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ما يعم وجوب الفعل اعم
من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والحرام في الرخصة
اعم مما يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض
والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك
ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة ثم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب و
الحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في الصلوة نفل او سنة كونها
مندوبة فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كما لو خوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا
على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الى الحال او في الحال ورد
الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام الحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء
واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المؤاخذة
لا يوجب سقوط الحرمة لكن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل الحرام قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تا
الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جازت ان تتاخر الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيقتل
اداء وجوب الايمان فانها معلومة قطعية لا يتصور فيها التاخر عقلا ولا شرعا فيتقدم الحرمة بتمامها وتقدم
بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة لخراب البنية ويفني بمعنى الروح الخارجة من البدن
قوله حسبة اي طلبا للثواب وهو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق
الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب
النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد فقال رسول الله فقال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر
ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك
رسول الله عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر
بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الترك كما في
الامر بالمعروف فانه فرض بالدلايل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه
لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة
باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لايجابه الضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى
ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن
حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار القلب في الدين وبذل النفس في الاجتناب عن المحرمات
ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار لحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود
الشهر من غير كفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكل على الافطار فامتنع حتى قتل
كان آثما لانه اكل على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات والعزيمة اولى عندنا اشارة الى
ما ذكر في الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عندنا حتى لو قيده صاحب الكشف باحد القولين والحق
ان الصوم افضل عند قول واحد عند عدم التضرر حتى ان وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح يعني
انه مساو للصوم فاعترض عليه بانه لا يتضرر به وانه تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا

فالصوم

فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل
لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فتقرر
قوله من الاصر وهو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحركة حتى جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبة مثله
الشرائع قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحرم الحكم
بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ او قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة وخمس كل ما كانت
في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت
الرخصة فسميت بها لكن لما كانت السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم تكن حقيقة بل مجازا
فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما
الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع
الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا صام الصوم على المريض الذي خاف
التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت فمن القسم الثالث
ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وهذا
الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث
اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن
الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية
غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كانت له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على
التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم
حكما غير اصلي لتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين
والايفاء مساومة لا من غبن وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار
عند المحققين انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة
الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار
لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ويمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين
بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص والا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما
اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل
لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فيها اضطر
مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه
ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم
لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا
مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من انام الغضب لا من
التحريم معاينة ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر

وهي الموثق اللازم والعمل كالدين ان من اعرابي
اذا قاموا الى الصلوة لبسوا الصوف وغلوا الوضوء
على اعناقهم وربما يقول الرجل لزوجته وبناته
فيها طرف الى السلم واوثقها الى السارية
يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت
عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام

غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون
ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة و
اما في الشرب للخمر فلان الحرمة لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس
اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وللخلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية
وذكر فخر الاسلام ان الحرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي جثث الميتة لقذارتها ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف
بالامتناع فوات النفس ليستوفي صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا
البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وخلال تركيب البدن قوله روى
عن عمر بن الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه بأن نقصر الصلوة ولا نخاف وقد قال الله تعالى ان خفتم
فقال اشكل علي مما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه
اعلموا بها واعتقدوه كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت
لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصار من الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد
ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انها صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر وتعجبه واشكاله الامر مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء
على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر
بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف لم يرض راسا براس حتى جعل سؤال عمر دليلا على ان التعليق بالشرط
لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان والا عليه لفهمه ولم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال
بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالاية ايضا ضعيف لما تقدم
من ان التعليق بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية فان
الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان
انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان
لم يكن مدلول اللفظ والا لما كان التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة
وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع
والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعف كيف والاية كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة قوله
والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالساقط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة
للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار
انما يثبت للعبد اذا تضرر رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه
اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي فلا يرد تخيير من قال ان دخلت
الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان
الصومين مختلفان لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة

متضمنة معنى العقوبة والزجر فيه التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل القصر وبعد القصر
لان الشفعين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بالحفاظ بقصد والاتمام فانهما متساويان في الثواب لحاصل باولا الفرض
والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باولا الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر
ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الركعتين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في
اداء الفرض قوله على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشرع منها هو اعتبار الشارع اياه
بحسب نوعه او جنسه القريب في الشرع لا الابي وكما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان الشارع في مثل هذه الصيغ
هو المستقرا والمذكور في وجه بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل
من ان يدل عليه لجواز التعلق بوصف اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما
هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي تقوم به الحال
كالجوهر للعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا
ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه
القضي عنه انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي
بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع
وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان مشبها بالامر الخارج عن المركب
فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل
في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان ~~او باعتبار الكمية~~ كما نقل
عن الزهري فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما
عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه
ليس بسديد لان المجموع الشخصي الذي يكون اليد جزأ منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غاية ان ذلك
الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان الاشياء من الاعضاء ليس جزءا
من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الجسد وتعلق
الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك بقاء الجسد وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب الشخصي
ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له
زيادة تعلق واعتبار في الشرع بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن
مجاز والاول اوفق بكلام القوم قوله واما العلة قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان
يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اضاف فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق
عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع و
حاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان
وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة
ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بالمعنى الموضوعة
في الشرع لاجل الحكم ومشروعيته له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص هذا

تقييد الاضافة يكونها بلا واسطة في الواقع فانه يقال ملك بالبيع وتقدم بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول
الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان
اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم
او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلاثة والا فان كانت تركبت من اثنين
فثلاثة ايضا وان تركب من ثلاثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة بمعنى فقط والعلة حكما فقط
وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه
الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى وما كانت العلة
التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف من درجة الاعتبار واورد في الاقسام
العلة حكما فقط وتبعه في آثر الملاء على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جعل العلة تتخلف
التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا تربية عليه وانما لم يتعرض في الاسلام هنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشرط
وهو الشرط الذي يشبه العلل هي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى اجتماعه اليها ويسمى التقدم بالعلية
وبالزمان ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على
انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض
الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق العقل والشرع ولا يخفى ضعفه وفرق بعض
المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره رحمهم الله بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تعقل تاخر الحكم عنها وظاهر
عبارة الاكثرين الى اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة
ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من
مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم ولحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل
وفعله يوجد ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت
الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين
فلو لم يكن الفعل مع الكم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها
في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها النسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه اراد
بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا
يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز
التاخير بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا
كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا فقاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور
حدوثها حال قيام حرف الخبر والنسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم بقاؤها ضروري يثبت
دفعا للحاجة الى النسخ فلا يثبت في حق غير النسخ كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط ان وقوع الطلاق
بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بعلة في وقوع الطلاق
قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من
ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله

في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها مانع قلنا
الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف لوقوعه في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود و
الفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية بمعنى في العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم
لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع وايضا ولانه كونه علة انما كانت العلة اسما
ومعنى بتراخي عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار
علة لا السبب وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي ويمضي من له الخيار او يجيز من له الخيار
في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائد المغلة
والمنفصلة لان النفوذ بعد وجوده فان قلت لم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من
ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن
لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا الشذوذ من كونها علة والمصنف بنى مسالة العلة للسبب على
ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك
الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف
فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري البيع بزوائده فلا تاثير لما ذكر في
فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخي الحكم الى وجود الوصف من حيث
وجود الاصل يكون الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث
ان الاجابة موقوف على الوصف المنتظر لكان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على
واسطة هي الوصف فيكون العلة تشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لا ما نقول
لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم ما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب كما ختم الكلام
ملخصا ومراده ان حكم الرمي ما تراخى الى الوسائط القضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح
والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الاصل انه ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة
محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون
الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون حقيقية غير مستقلة والا فهو علة العلة لكون الواسطة علة حقيقية
غير مستقلة بل حاصلة بالاول كما مضى في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة
متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان
وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم
في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه الاسباب لكن الذي ذهب اليه المحققون والذي
ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه
ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة لكنها تنعقد حين وجود المنفعة بمقتضى الانعقاد
بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة بتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
وكذا كل ايجاب يتضمن فيه بالاضافة الى المستقبل مثل ان يطلق فلانا علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره
فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية

وهذا معنى قوله ولو لم يكن متراخيا اليه اي الى الحكم
علة من غير شائبة بالاسباب

فالاضافة الحقيقية اولى فلذا يتقرر وقوع الطلاق على مجرد القدوم من غير استناد الى زمان الايجاب وكذا النماء
علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء
الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة تقول عزم لا زكوة في مال حتى يحول الحول ثم النصاب
علة تشبه الاسباب لانه ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب ولا ايضا
سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النصاب
النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة
حقيقة كان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة الشرط القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا
بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة
والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بنسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار
وغير ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء
الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا علة حاصلة بالنصاب لكنه يشبه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه
يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما
بالمال تابعا له لم يجعل جزءا علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول
اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا
دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية
كان للنصاب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء سببا مستقلا الى اخره واما قال سببا مستقلا
اي غير حاصل بالنصاب لانه لو كان علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة
فان حقيقة العلية في العلة لا توجب كون الشرط سببا حقيقيا وبهذا تبين ان الكلام من ان الحكم لو كان متراخيا
الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا بنفسها
وبهذا اندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا
حقيقيا فلا حاجة الى تنبيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الى اخره وهنا بحث وهو ان كون النصاب
علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سبق فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية
الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء
لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفي ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن ما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة
اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط
امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة في الاسلام هو هذا المقام فاما تراخي حكم النصاب اشبه الاسباب
الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان شبه السببية في النصاب
بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه
بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلية فيوجب في النصاب شبهة السببية على ما مر وغيره المصنف هذا الكلام الى ما ترى
فاعلمه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى
وصف الحادث هو في البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت فعلى المصنف في الشرطية الثانية وانما

لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يحصل بالمال فنفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه داعيا
قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم شامل لما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الاخر حتى يوجب صحة
الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة
شبيهة بالاسباب لم يتبين كون الموجود زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في المال فاذا تم الحول
حصل والنصاب كامل فقد صار الموجود زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد
الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء وكذا حق
الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فرض
الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم
الى وصف اتصاله بالموت ولا تاخير علة ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الحكم
الى نفوذ السهم في الرمي وتذكية مشهود الا ان علة الحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند الى ما تحته فاذا
رجع الشهود وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت ملزوم الاشد من قبيل علة العلة علة ولا
يخفى عدم الحكم فقال وكذا الملك ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع
ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول كما
شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح في الاسلام
فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من
قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف
به فعلى هذا تبين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب علوم من وجه لصدقهما معا في الاشد
الا بنو وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب قوله واما ما له
شبهة العلة بكسر الهاء لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير بخلاف العلة
لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذا المراد بالجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين
كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين يفضي الى المقصود ولا تاثير له
ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وكتب في الاسلام الى ان وصف له شبهة العلة لانه موثر والسبب المحض غير موثر
وهذا يخالف ما تقرر عندهم من ان لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام
المعلول فعلى ما ذكر هنا لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فثبت
به ربا النسيئة لا شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه
اقوى لوجوب تحقيق فلا يثبت شبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم
وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة
ذات وصفين موثرين مترتبين في الوجود فالثاني وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والانفصال لا
اسما لعدم الاضافة اليه بدون الواسطة بل اضافته الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع
تاثير في العتق لان لكل منهما نوع اثر في ايجاب الصلة ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخر
ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له

لشبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا السماع لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شايع في عبارات القوم ولفظ العلة
صريح فيه فكيف لا يكون علة السماع وذهب المحققون الى ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا
الى الجزء الاخير كالمتن الاخير في اتلاف السفينة والذبح الاخير في الشاة وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير
في الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة السماع لا محالة وقد اجاب
بانه يجب فيما هو علة السماع ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق
وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء
فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ هاهنا فالنية عند الشراء نية لها والعلة الملك عند م
للاتفاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله وبضمان لو اشترى رجلان قريبا هو لاحدهما فان اشترى
الاجنبي استحقاق القريب بعد ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق سواء كان القريب موسرا او معسرا لانه افسده
على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشتريا معا فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ايضا يضمن الموسر
سواء علم الاجنبي القرابة او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بنصيبه حيث جعل القريب شريكا له في
الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى
منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى
امر باطن فاوجب الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك وهو كاشتراء الشريك وايضا لما لم يعتبر الجهل وجعل في حكم العدم
صار كان العلم حاصل وفي قوله لا يعتبر الجهل اشارة الى هذا قوله وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب
فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة ظهرت بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن القريب بالاتفاق لان
الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يتصور تاخر القرابة في الشراء ايضا فان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا
يعلم حكمه قوله فتى يضمن مدعي القرابة يعني اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابن ابنه لشريكه قيمة
نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المفسد ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء
لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الاجنبي بنصيبه فعلمه لم يضمن قوله او لا يضمن قوله او لا يضمن بصورة
الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة حصته لعدم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى
احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس
من صنعه في او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو
الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن الحجة ويتفرع على المجلس لان تعليق الطلاق
بما لا يطلع عليه الا باخبار بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه
من قطع النكاح المسنون الا ان الشرع جوزه اذا قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن
لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة الى النكاح اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال
ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه قوله والمستحدث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء
وهو الاحتراز عن الوطء ووطيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انتقاء حبلها او ما يقوم مقامها هو كون
الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن اختلاط الماء بالماء او سقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو المستحدث
ملك الوطء بملك اليمين مقامه فان المستحدث يدل على ملك من المستحدث منه وتلقي من الجملة وملكه يمكنه من الوطء

اذ لا عبرة للجهل لانه من جهته م

الموصى

الموصى الى الشغل فالمستحدث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى ان من
اقامة السبب فالشغل انما هو بالوطء والملك يمكن منه موجب اليه ووداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء
البائع والملك يمكن من وطء المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد
وجد والمستحدث ملك الوطء بملك اليمين سبب موجب اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع
ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اتخذنا الوطء نفسه في بنفس الملك لادى الى الغلط وفي الاطلاق بنفس الملك
سببا موديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سببيته باعتبار ولذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل
على العلة قوله كما في تحريم دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام
وطء الزنا في الحرمة على الاطلاق وهو اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطء في الحرمة حالتي الاحتياج والاطلاق
اذا كانت مع ام زوجته او الامة قوله ولما جعل الجزء الاخير يعني ان القدم وان لم يصر موجبا بالعلة معنى فقط والعلة
حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف
الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون له علة معنى لوجود التاثير لا السماع ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة
فالشبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون لهذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط
الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذ كان بحيث يتصل
به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا السماع لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي
فيكيف بجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به
الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون له علة حكما فقط قوله واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما
يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا
ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب
فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كالزاء السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها
وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلية كاطلاق المعلق بالشرط وما رأى المصنف ان الرابع هو بعينه
السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان تعدد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن فسمى السبب الى ما فيه
معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق
عليه اسم السبب ولم يتوصل من السبب الذي فيه شبهة العلل قوله فاعلم تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة
والى ما لا يضاف معنى ان السبب مفضي الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موصلة
له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف
ولم يؤثر فيه ولكنه طريق للوصول اليه والعلة هي وطء الدابة بتوابعها وذلك الشخص وهو مضاف الى السوق
وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الجزاء
عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي
طريق اليه والعلة مباشرة من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان
مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة
فيصير الايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد ان يرجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة

ح تعريف السبب

ح السبب لغة واصطلاحا

ح المفضي الى الشيء من غير العلة السبب

والمباشرة مثلان عدلا بالشهادة فاما صارت قتلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى
القصاص على العفو وعند الشافعى لا يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم
من حالهم انه لا يخفى عليهم ان يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوى المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة
فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على العلة ولا علة بين المباشرة والسبب
وان القوى والمؤكد والشامل السبب المتعقب بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى فعل اختيارى غير مضاف الى
السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين السرقة ولا يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا
كما فى مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله فى بعض النسخ فالسبب سبب حقيقى لم يقع موقعه على ما لا يخفى
قوله بخلاف ما اذا زوجها يعنى لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هى امة يعنى الوكيل
او الولى للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب علة
وايضا الاستيلاد مبنى على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما فيصير الحرية بمنزلة العلة كالتزويج ليكون
الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اى ازالة الحرم والامن الملتزم بعقد الاحرام او اتخاذ
حال كونه محرما علة للضمان وموجبة له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة
الدلالة الاعلام اى احداث العلم فى الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بحال الصيد وان لا يكذب الدال
فى ذلك قوله وصيد الحرم اى بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن
لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعث الناس حتى يكون الدلالة عليه
ازالة الامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تعالى آمنا يسبق ملة بقاء الدنيا
فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولذا يكون ضمانه ضمان الحل لا يتعدد ويتعدد
الحال بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة
الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعى قلت مسئلة
اجتهادية اختلفوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فوجاء به هو من الوجى وهو الضرب
باليد او السكين قوله كالتطليق اى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشىء
فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق
او لزوم المنذور لا فضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه
فقوله الجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اى كالتطليق والنحو حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان فعلا
بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف لان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه
وكاليمين للكفارة وفساده واضح فى تسمية هذه الصيغ اسبابا مجازيا انما هى قبل وقوع المعلق عليه
كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها فى وقوع الاجزية مع الاهلية
فيها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا من الانعقاد فاذا زال المانع
انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهكذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار
فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هى اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى
اليها الحنث الذى هو ضده والبر مانع منه فكيف يصلح علة لكفارته وانما علة الكفارة هى الحنث لانه

وشدة

قوله وفساده واضح لاستلزامه عدم شمول هذا القسم بجميع اشكاله لفروع اليمين بالنسبة الى الكفارة لان الكفارة لتبيت جزاء لها اذ لا تلحق فيها فلا جزاء وقد يحال المراد بالجزاء ههنا ما يترتب على الشىء سواء وجد التعليق

للعلة

وقد وجب الضمان على الساعى للظالم

المؤثر فيها وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السببية الافضاء وعدم الحائل
فكان هذا القسم جعل مجاز العدم الافضاء ينبغى ان يجعل السبب الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا
لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى اللغة
ما يكون طريقا الى الشىء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الايصال والافضاء باسم
المجاز وبنوا على مجازيته ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلة سببا
حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه
يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه فى الحال
لا يصير سببا حقيقيا بل علة كما سبق اللهم الا ان يراد السبب الجعلى للغة والاولى ان يقال
العلاقة هى مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين قوله
ثم عند نا هذا الجزاء المعلق بالشرط الذى سميناه سببا مجازا الشبهة الحقيقية اى جهة كونه علة
حقيقية من حيث الحكم وعند زفر ملحق مجاز محض وهذا الخلاف يظهر فى ابطال تنجيز الطلاق بتعليقه
وقد ذكر فى الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم
عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق
لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثلا ان نكحتك فانت طالق بل انما
يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب
الجزاء مقابلته فلا بد من كون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمله خوف نزوله
على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كان يقول ان تزوجتك
فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا واما علقه
بغير كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق
فالشرط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو
ان الاصل فى الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد
الطلاق يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال
الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال صدوره عند وجود الشرط اتفاقا
فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط
فى ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد
الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فنقول ان اليمين لولا كانت باسم او بغيره انما تنعقد
للبر اى تحقق المحلوف عليه من الفعل والترك وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون
اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق وعند كان اليمين
بالله تصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان المضمون
بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات

المصنف

المؤثر

كان المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء
عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح من الاحكام قبل
الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه
فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود
للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال
وكما لا بد لتحقق الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان
معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فتبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلاثا
لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون
الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت
ما فات ما لا بد منه لتحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء فيتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون
منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوضه ح فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انما يشترط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق ثبت لحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك في اصل هذا
الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل ببقائها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان
طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين لفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة
وهو ان هذه اليمين انما تقع باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها بطل الجزاء
فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او عكسه اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل انعقادها
الى الجزاء اكثر لانها بر تعرف كيمين الطلاق وعتق الفتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط
ثم طلقها ثنتين ثم عاد اليه بعد زوج آخر فوقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فحفظ ولنا ما صرح شمس الائمة وفخر الاسلام لا يمكن
بطلان التعليق بانعدام المحل لان التعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن المستدل لان زفر فقد
انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال
فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط فتحقق ضرورة ان الشرط انما هو غير تحقق
الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره المص
من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب
آخر تقريره ان الشرط منها اعني في صورة التعليق بالزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته
اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما تبطل التطليقات الثلث
تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان علة المنع عن الوطء وذلك في الحال وهو قائم لم يتجدد ولان
علته ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء للحال الى وقت التكفير والمنع
ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه
المحللة بالمحرمة اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث النظر بابا

اقسام

لبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب
والشرط ومخرجه وورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدر به لكمال اعلم تيمنا على انه باب جليل القدر في الاصول
يجب ضبطه وعد لا كما يزعم بعضهم من انه لا يعرف بالاسباب اصلا والاحكام انما ثبت بايجاب الله تعالى اوهام
بنصب الادلة والعلم انما يحصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا
فلو اضيفت الى الاسباب اضيف لزم تواردا العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات علللا واسبابا
لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود منها الفعل
فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على فعال العباد فيجوز ان يضاف وجوبه
اداء الاحوال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب ان الاكلام في ان شارع الشرائع
هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وتجعل الاحكام
مترتبة عليها تسهيلا وتيسيرا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات
وعلامات لا موثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك
والى ما ذكرنا اشار بقوله لسببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر فلا يجب الايمان بالله اي التصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حد وفي العلم اي كون جميع ما
سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سميناه علما لانه علم على وجود الصانع به علم ذلك ولا خفاء
في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى لا ان نسب الى السبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم
لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا
لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عالما
سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوده يثبت عن جميع الكمالات وينفي عن جميع النقائص لا يقال لكان
السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم فما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى السبق
بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم
بارادته واختياره واذ المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر
الى كل واحد من حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله ثم لسببه ايمانا في
الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو الذي اعراب وضوحا واكثر وقوعا
واثباتها واما اذا كان احدهما عدمه والسموات والارض فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلذا
صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن
النظر وان امل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو امل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين
فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان صح لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا فهو غير مخاطب
بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا
اراد الكافر ان يومن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو البشر الله وجوب الاداء مبني على
العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ رح اذ الصبي اذا بلغ في شامخ الجبل ولم يبلغه
الدعوة فمات ولم يكن مقصورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاوزاعي

لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذ الكافر لا يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس
كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا في حق الوجوب كما في حق المسافر قوله وللصلوة اي السبب الوجوب
للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل المفروض لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله
وللزكوة اي السبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لا اضافة اليه
مثل قوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة وانما تضاعف الوجوب بتضاعف النصب لا وقت واحد
واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدر الشارع بالنصاب الا ان تكامل
الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا
لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المدعو اليه وهو المال المنمى
للفصول الاربعة التي لا تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما
يقابله فصار الحول شرطا وتجدد المال وتجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو
المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غير بذلك النماء فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب
لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه
ويتكرر بتكرره الا ان الشمس الاية ذهب الى ان السبب هو مطلق الشهود والشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم
للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان
اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا يجوز نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل وما نصح قبله وليس من حكم
السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو
المختار عند المص الى ان كل يوم سبب لصوم يومه لان الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان
صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة
واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد مضي الشهر فقد مر بيانه في باب الامر قوله وعن اما
لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت
صلة للاداء ففي حكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وللخراج عن ارضه
او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد ادى عنه غيره كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل
ومحل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي يملك نصابا في مؤنة المملوك
ضرورة وقولهم فيمن تقدم وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب ما يؤدي والكافر ليس من
اهل القربة والفقير ممن يجب له ولا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الخراب وذكر في الاسرار
ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان في طب ومن صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة
والمولى يتقرب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة لا وجوب
على العبد وعلى اعتبار عارض الملكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا القول
في الصبي والكافر قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ
كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف
الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على ان تشبيه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب

بعض الشهر

قوله تقدم بيانه في باب الامر من ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وتاديها متعسر وجوز خلافا لبعض التقديم عليه بما يعتبر فيه الليل لانه يمسك الله تع من الفجر الى الغروب ولا يظهر اعليه السلام على الشرك

وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان
يجعل تضاعفا للسبب كالمحول على عامين واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب
هو الناس بصفة المؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدد
للحاجة قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية
الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة ودفعها بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف
المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد شعيرا
من الصدقة يجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه
ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله ولا اي سبب الوجوب لا هو البيت بدليل الاضافة اليه لا الوقت
او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط
لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر
يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء المحقق وللخراج بالنماء التقديري
وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم
فيكفي النماء التقديري حتى لو بقي بحقيقة الخارج متعلق بالنامية في كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه
الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء الخارج الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار المحامين لها عن الاعداء والعشر للمجاهدين
والضعفاء الذين لا يشتغلون بالنفير على الاعداء ويستظهر في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض
تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير فهو بمنزلة
الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد
الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيئات ولهذا يعد سببا
للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار
الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في
سبب واحد هو الارض النامية وعند ابي حنيفة يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض
العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة اراد الصلوة
لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر
بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وشبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما تصلح دليلا على سببية الصلوة وهي
ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة
الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون
شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة والتدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان
المعتبر في الشرط هو الوجود فقط اذ لا يتقيد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلابسه والحدث
يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه
لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط

شرط

والله تعالى يكفر الناس والنعم الذين يعلمون

الذنب المنع والدفع مختار صحاح

قوله سنة الشهباء من الشهبة وهي بياض الغالب على السواد وسميت سنة القحط بها لما اشتهرت وسميت سنة القحط بها لما عن المطر

وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وملزاج لانا نجيب
عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني
بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها
والسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالتقدم غير المتأخر قوله والحدود والعقوبات يريد ان السبب
يكون على وفق الحكم فالسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
والسببات الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا النظر
غير مضمون من حيث انه يلاقي قتل نفسه الذي هو مملوك له مباحا ومن حيث انه جناية على العباد محظور
وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم وما في ذلك فان فيها لمعانا جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا
فانه يلاقي حراما محضا فان قيل لا مر هذا الكلام مشعر بان السبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين
الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام هنا على السببية
المجازية لانها الظاهر والمشهور حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها
الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها دائرة بين الحظر والاباحة لا الحنث بنفسه وشرط وجوبها فوات البر لان
الواجب في اليمين هو البر احترازا عن ملك حرمة التي والكفارة خلف عن البر بصيرورته كانه لم يحنث فيشترط فوات
البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة
في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى صيرورته
علم وزمان قدر السبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اولا بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه
يفتقر في البقاء الى امور مضاعفة في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين اولاد
النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول
كلية مقررة من عند الشارع بالحفظ العدل والنظام فيما بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغلب على من يناوئه فيقع الهرج ويختل امر النظام فلهذا السبب
شرعت المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل
في النكاح والرجعة في الطلاق ومن شرعي الاختصاصات الشرعية وسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات
المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها فهي ما تتعلق بامر
الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحابنا في رواية
الفقه اربعة ارکان فالسباب لكل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم ان التعارف في العلة والسبب
ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان العلة تاثيرا
دون السبب وكان بعض ما سماه هنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار هنا الى اختلاف
الاصطلاحات ازالة للاشتباه ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ما خوذة من اطلاقات العرف و
لا مشاحة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا

اصطلاح الاختصاصات الشرعية

اصطلاح في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير

توهم

وشرط فيه معنى العلة

اي

اي اسما ومعنى لاحكما وجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين
علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم
فهو ان ان كمل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة يصلح لاضافة الحكم اليها فهو ان في شق الرق وان عارضه
فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر في الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلة
وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بعض
انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط لم يعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته
فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي
الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او حكمي ان اريد حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود
للنكاح والاهل بعذر كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه فقد فانه اما بكلمة الشرط مثل
ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق ولا بكلمة الشرط عليه مثل المراة
التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به
كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارضه
الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لا ترتب به العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت
حقيقة العلة الصالحة فانه لا يعتبر الشرط بالشبه والحلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخول
بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر المثل لانهم
شهود الشرط ان لم يعارضه العلة الصالحة لاضافة الحكم الى الشرط واذا رجع شهود دخول الدار
وشهود اليمين اي التعليق صيغا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يدل
اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما هو في معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين في قضاء
القاضي انتقل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط
فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف والآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان
على شهود الدخول مع ان الشرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابدوا شهود النكاح
عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن
فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم
يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال فالشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة
لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم بوجوب
الضمان عليهم على ما ذكر في فخر الاسلام رحمه الله واما المذكور في اصول شمس الائمة والى البيس الجرجاني
فهو انهم لا يضمنون لشيء وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها
لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فعبدي حر ثم قال
وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل
المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة لا يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي

ولنا

فهو

وانه ليس بمنزلة الشرط

فان رجع شهود الدخول وجميع شهود الحلف للتزوج ما ادوا الى المراة من نصف المهر

اليها

نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانة من البطلان باثبات التصرف المشهود
به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا يحتاج بالقضاء ح
لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا على القيد
واذا حكم بعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الملك فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني
التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه
او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب
المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة
دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بملك
المولى فيه فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي عين الملك اعني تعليق العتق هو المذكور في اصول
فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحكام الشرعية هي التصرفات المشروعة
حتى لو اشترى الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فاذهب اليه المص
من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الغريمين عن شهود التعليق
وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي
حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلتنا عين القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق ان
بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما الزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة
وهو حكم يؤدي الى هلاك المال في صورة رجوع الغريمين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان
اليها خلوا عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال لتعدي بها بالكذب المحض
اذ لا مساغ للاضافة الى المحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من
وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان
مؤثرا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا
شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل نثبت
العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان
على السيد فلا بد من الاضافة ... والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو مشارك العلة في الافضاء
الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان
عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا
مشعر بانه لو كان المشي غير مباح كما اذا كان المحتطب في ملك الغير فسقط الحاشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على
الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر التعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه
وان لزم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة
احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رحمه الله انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي
... بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة
اليها فلا يضاف الى الشرط ... واما وضع الحجر يعني ان علة الامر طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا

وبان الشيء بين بانا اتضح وهو بين بين

اعني فتح الطريق عليه في ملكه

لا احكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء
الى الحكم والتسبب اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وقتل الصيد وفتح الباب وغير ذلك ويكون جوابا لمنع ... قوله
وهو اي الشرط الذي هو حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصول فعل فاعل مختار غير منسوب ... ذلك
الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان وجدت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط
بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف
وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يطير الطائر فخرج فانه ليس في معنى
السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله صورة فتح باب القفص فليس
مبنيا على ان الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان
المائع ... لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان قيل بيان لكون فعل القيد في حكم السبب
لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم
ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم
على افضاء العلة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة
فقيل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة
ما يضاف مستقلا غير مضاف الى السبب ولا حاوزه به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق
فانما يضمن بناء على ان امر استعمال العبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فمات وما يقال في بيان
تقدم السبب على صورة العلة انما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه
مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا كلام هو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو
في الشرط التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما يجيء
قوله اي لحديث ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا بما
لا يصير ان عن الخروج عادة فعلها يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلام المصنف ليس كما
هدر او كونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما
ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فلم لكنه لا
ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل
شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة
الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من
الاستدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل يجب ان يمنع ايضا شرطا لا علة لكن
قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها الحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة
لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا
نزاع في صحة اضافة الى فعل البهيمة قلنا وكذلك في الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله
واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما
يصلح للدفع والولي يحتاج الى استيفاء الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعدي منه

قوله واما الشرط السماوي لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود لشرط
السماوي لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تعلق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها
فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان الشرط الملكي حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزء الاخير وجود الشرط بدليل انها
لو دخلت الدارين في غير الملك لحنث اليمين ولا بقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الاعتبار
الثاني لانه حال نزول الجزء الاخير الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر وان الشرطين شيء واحد في وجود
الجزء او في احدهما يشترط الملك فكذا في الآخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه
ولا توقف له عليه بل هي جنس ان يدل على وجوده لكن الشيء قسمان الشرط والعلة والسبب والشهود انما يكونان علما
على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا به بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه
وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا
فلانه في ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط العلوق وشهود النكاح
كذا في الكشف وهو حاصل الاستدلال الذي ذكر المصنف واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في
الشرط التعليقي واما المنجز اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط العلوق وشهود
النكاح وقد يتأخر كما هو التأخر عن وجود نقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود نقل القتل بل وقد يتأخر لكونه اقوى
بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته للحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان
شرط الا انه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص في محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي
قد يكون متقدما واما الثاني فلظهور ان العلم به كما في تعليق عتق العبد بكونه قيمته عشرة آرطال واما ثانيا
فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود البيع على ما سيجيء
واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من يسقط في البئر بعد حفر
البئر فان سقوطه الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الاماكن عن الارض قوله وعامة ان لي نظر في كون الاحصان
علامة لا شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كما اذا زنا متمتع
ان الاحصان عبارة عن خصال خمس بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة
الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل يبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق
هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة
في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الزنا على المسلم ضرورة عتق الاحصان وما ذكره في الهداية واكثر الكتب ان
يثبت العتق تعزيرا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا فيه من تعزير المسلم بوجوب الرجم
عليه فالحاصل ان شهادتهما تقتضي ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وحكم الاول يرجع الى الظاهر فتقبل و
الثاني الى المسلم فلا تقبل قوله وهنا لا تثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء
لا تثبت شهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته
اثبات العقوبة قوله وهو يصلح الضد لشهادة وتذكير باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما
ذكر في اقرار المسلم في من الصور كتكذيبه في اقراره الرق و رفع الطلاق لاستحقاق الزوج وحاصل الكلام

ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية الشهود به وهو ملزم الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب
وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد
المسلم فان الرق مع الموت خير من العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة
لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط
لاثباتها كما في الجمع رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الدليل الظاهر او اقرار الزوج
بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة
طلاق يعني فيما اذا لم يكن الدليل الظاهر او لا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة
كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة هنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت
شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة واحدة فيثبت ما يثبتها من الطلاق
وغيره ومنه يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع
في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت نيابة الامة في حق نفسها
لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك
وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وكونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما
ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق في
كذا في شرح التقويم قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة
البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في الجلد فينبغي ان
يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القرآن في النظم يوجب التقديم في الحكم عند الشافعي فانه قال قبل ان قوله تعالى ثم لم
يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر
كان يتكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء
الشرط الثاني في حقه قلنا لا نسلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا بل على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا
العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق
الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليكون
بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو
متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه
كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا
يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان
صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر
الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف وهو المختار صار القذف كبيرة
مقصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف ولديه بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم
او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقصرا على حال العجز كان العجز شرطا
لا علامة فان قيل لو كان القذف متردد بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف

باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر هذه الشبهة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على
زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد بطل وشهادة القاذف فصار مقبول الشهادة لكن لم يقع الحد
على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يندرئ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى انه شهر
وفوضه ابو حنيفة الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر **قوله باب المحكوم به**
وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشرع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس
او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق
التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي
او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا
وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة
والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين مسببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا
كوجوب الحد والشراء كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الاشياء
من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائها ثم ما له وجود شرعي ان وجد مجموع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في
الشرع لا تؤثر الفعل الكلي من حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو الكامل او بالاصل عند الاطلاق وان وجدت
الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا
ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء
الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب
فاسد اي باطل واطلق على البيع بالميتة والدم انه باطل فظ الفاسد والاولى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان
ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد لانه تعالى اما ان يتعلق به النفع العام من غير اختصاص
باحد فينسب الى الله تعالى تعظيما وتشريفا له والا فباعتبار التخليق الكلي سواء بالاضافة الى الله تعالى وهي ما في
السموات وما في الارض وباعتبار التقرر والانتفاع هو مستقل عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع **قوله** اما
حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق
دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة
فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذكر حكم الاستيذان **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان
وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا يعني ان كل
واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان
واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان و
زوائده لا ينافي كونها في نفسها عبادة اصلا وملحقا به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب
وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه به الرسول ضرورة على ما هو
معنى الايمان في اللغة الا انه قيد بالاشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه الشرعي ولهذا الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق

وانما سمي ما في اصلاب الفحول ملاقيح

والملاقيح ما في بطون النوق من الاجنة والواحدة ملقوحة

فظهر بما ذكرنا انه

هو الذي يعتبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كردن والتشديد وهو الراء بالتصديق الذي جعله
المتكلمون احد قسمي العلم على ما حرر في كتبهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على
ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون انه الا انهم استكبروا وما
يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما هو في الضمير
ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان مقدار التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند
تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند
بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا
اوفق باللغة والعرف الا ان في جعل القلب فقط قبلة الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق
الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر بالايمان حقن
احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم
بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه
انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال ما ورد في الاحاديث من انه الايمان بضع
الاعمال نبيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل
فيها الملحق لانها عماد الدين وتالية الايمان لشرعيتها لكن المعظم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح
وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة
لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة
حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستيذان **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك
لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ولهذا كما هو من امارات العبادة الخالصة
وما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجبت في مال
الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة
فيها معنى العقوبة كالعشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سنحققه في بحث
السبب والعبادة والعقوبة فيها باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج
يسميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة وما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والسلم اهل الكرامة
والعقوبة لم يصح ابتداء الخراج عليهم حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم
يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه
الخراج لا العشر لان الخراج عقوبة وبين العقوبة اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك
ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بناؤه وان
لم يصح ابتداؤه وما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداؤه على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه
ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع منه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع منه

دليل الكفر

مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي اربعين عشرية فعند محمد تبقى على العشر لانه من مؤني الارض والكافر
اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف لا يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من
تغير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال وجه الخراج بما فيه من تغير الاصل والوصف
جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقة التغلبي تغلب وما يؤخذ به الذمي على الكلئ لا يقال فيه تضعيف
للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلاف وصف القربة
وعند ابي حنيفة لا يتغير العشر خراجا لانا لم نشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف
امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم مخصوصين لتعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم ضعفا من الفتنة لكثرتهم
وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت
بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالمثاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستحق الخمس
حقا لاصحابه منا واقى طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم
وخمس المعدن الى الواجد عند الطائية قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه
عقوبة للقاتل لكونه محروما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستعجال وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان
القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا انتقاص في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول وما كان حرمان عقوبة
وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بغير حق بان يفعل فعلا بالقتل ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم
على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالظلم
والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه
وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب
على الضرر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت حرمان الميراث بدون التقصير كمن قتل مورثه
خطأ فالجواب ان البالغ الخالي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع
تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اي الكفارات عند الشافعي لا ضمان المتلف ولا فرق
في المتلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه
خسران يمتاز الى جبره بل الضمان في حقوق جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع
الفائت بفعل يضاده كالاستيفاء والفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه
الدية او القصاص واما غيره فظاهر قوله وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة
ويؤمر بها بطريق القتل دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة
متمسكين بقوله ومن افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه
بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة فيها غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه
بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة
وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة
واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة وتدخل ككفارة الصوم حتى

والمغنم والغنيمة بمعنى واحد مختار

الغرم بالغنم اداه مختار

لو افطر

لو افطر في رمضان بمرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل
في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة يلزمه لكل
ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما
هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق وتمثيل التشبيه للكراهة وبهذا يدخل قصور في الجناية
فيصلح لايجاب الكفارة والا لكان جزاء وعقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار
الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف وتعلق للقتل التدارك لانه تعالى علق العود
على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اولا قبل العود لانها انما شرعت اتاوة للحرمة الثابتة بالظهار
فيجوز تقديمها على العلة لتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بعدها حلالا وذكر في الطريقة المعينة انه لا استحالة
في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا اضمر معنى الزجر فيها
مقصودا واما الحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى
الجنة تغير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو ح وذكر المحقق الاتقاني الفرق
بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر مقوم
للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان ما
دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فناقض فيما يجب عليه من السنة اذ جنى لا محالة وفي كفارة الظهار ان
بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل
ما تعلقت الكفارة به كما في تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما
تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يشتم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله
لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله ومن افطر في
رمضان متعمدا فعليه ما على الظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال
ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه
وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب
على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ كالكفارة
للظهار وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان
جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان لا يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منافيا عن تسليم الحق الى مستحقه لا
ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم
يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى الا منع الوجوه الثلاثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة
وجوبا بمعنى انها وجبت اجتنابا لا فعال يوجد فيها معنى الزجر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم
والاعتاق والصدقة وهي قربة وتؤدى بطريق القربى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا
الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة وان وجب بخلاف
سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق
قوله كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها

والاستيفاء من الشيء ثم يعبر عن الشيء

واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في
الشرع بل لا يتصور فقوله فتسقط بهذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الآن توسيط قوله
وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف جعل الضمير في قوله وهي عقوبة
للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط
بشبهة تدرئ حرمة اباحة فيما هو محل للجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد
بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث
شبهة في اباحة الافطار كمن قتل نفسه او شرب خمرا الثاني انها تسقط بشبهة القضاء كما اذا رأى هلال
رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لعلة فصام لقول عدم صوموا لرؤيته ثم افطر
في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار
اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزوال قضاء القاضي برد شهادته خطأ لا يخرجه عن
كونه شهيدا كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم
جاء الشهود بقتيل حيا لا يجب القصاص على الولي وهذا لان فيه احتمال ان يجب الكفارة لان هذا اليوم من
رمضان في حقه بدليل قطع وجوب الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض
دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت
عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض
فلانه يبطل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم معنى الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه
لو صبح صائما ثم افطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث
شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد
اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق فقوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى
غالب حد القذف فانه زاجر يعود الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف وغلبة المعنى الاول يجري فيه
التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط
بعفو المقذوف وينتصف بالرق ويفوض الاستيفاء الى الامام وما اجتمع فيه المقابلة وحق العبد فيه غالب
القصاص فان لله في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فمن شرعية القصاص ابقاء للحقين
واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق
العبد راجحا ولذا فوض الاستيفاء الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال فقوله واما حد قاطع الطريق ففي
حق الله تعالى قطعا لكان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب
حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وهذا لان في هذا الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من وجه ايضا يستوفيه الامام دون
الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من وجه ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل فقوله ثم تبعيته اهل الدار
اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين
اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا السبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه
عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار

وان

وان اخرج بلا قيم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في
مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه
كابني الميت خلف منه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه فلا يلزم التخلف خلف
فيكون الشيء خلفا واصلا وقد تعالى الامتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه فقوله فكان اي التيمم
خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا نقل الحكم
في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض وتحقيق ذلك
ان جعل التراب خلفا عن الماء حكم الاصل في اباحة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم
برأسه فما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة بعد الطارئ
الحدث بطهارة جعلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه
هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند ان خلفه هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة العاجز
لما اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم
واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال
فيمن له ماء ان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز التيمم
او موجود ماء طاهر يتيقن بقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة له وعند ما لا يجوز
التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان
الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند ان فيه اراءة انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر
يتيقن واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص رح عن عبارة في الاسلام حيث قيد جواز التحري
في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر يتيقن ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري
عند ان فيه مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز
مع امكان التحري لذا جوز التيمم فيما اذا لم يتفرع على هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا يعني انما
يكون بقدر ما يندفع ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة
العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع فقوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا
اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخلف فيه الآية يعني ان التراب خلف عن الماء
لانه نص عند انتقال الى التيمم على عدم الماء وكون التراب مطهرا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص
لان نهاية الحكم حكمية فيجوز ان يكون ظهر الآية ايضا كذلك وقوله عدم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حج ما لم يجد
الماء يؤيد ذلك لان قبل نزول الآية كانت الخلفية في الآية لا تفتقر الى الاضافة كما هو اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على
الاصل فلم يجز التيمم بالجر المكتسب قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناه الزيادة في الحكم وترتب
الآثار الا يرى ان استفتاء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعند ما يجوز اداء
التيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود وبكماله فيجوز بناء احدهما
على الآخر كما في المسح على الخفين مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضئ ماء كان
في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداء به كما اذا اعتقد

ان احاديه مختلف في جملة القبلة وقال محمد رح للخلفية في الفعل يعني التيمم خلف عن المتوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء
اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كما اقتداء غير المتوضئ بالمتوضئ وما ذكر ان زفر مع محمد رحمهما الله
في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاستيجابي في شرح البسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم عند زفر رحمه الله وان وجد المتوضئ ماء قوله وشرط الخلفية اي لابد في ثبوت الخلف من امكان
الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للخلف الا الخلف مع وجود الاصل
مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم تظهر ان العجز ينتقل الحكم الى التيمم
وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم
عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان
الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على كل حسن تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو
المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله على معان جلية لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون
واطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا
ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن لا تعلق التدبير والتصرف ولو
قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس العلكية اذ البدن انما يطلق على بنية للحيوان وادعى الحكماء
ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه الاشارة بقوله اول ما خلق الله العقل وانما قال
ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلايل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وغير ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من
العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات
او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة
حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها
قوة تميز بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها ملكة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير
ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاقتضى في هذا المقام الى تفسير العقل فقال لما كان يقتضي به طرق يبتدا به من
حيث ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى وعونه وتفسير ذلك
انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخذ من العقل اشتقاق المصدر
الى توضيحه وتبيين المراد منه فنقول انه يحتمل ان يراد بالعقل هنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون
النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانه جعل العقل من صفات الراوي والمكلف في فرق هذا
التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو
الذي يؤثر في النفس ويخرجها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه انما هي كحال الشمس فكما ان
باضافة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك باضافة نور العقل يدرك المعقولات فقوله اي قوة شبيهة بالنور
في انها بها يحصل الادراك يعني اي يستبصر واضوء به اي بذلك النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار
وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضافتها ميرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها سلوكها
توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليها ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب الزوراء

متعلق بيبتدا والضمير اليه عايد الى حيث اي من طرق ينتهي اليه م

المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى
والكلام لا بتأثير النفس او تولدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى وعونه
وتوهم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى
الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات فلي
كلام المصنف شرح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار
حصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب والكشف
الحجب وبين المطالب والتهدي الى طرق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه
المعاني فان قيل من شان القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلنا هي قوة
باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام بتوفيق
الملك العلام فان قلت القوة التي بها يكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بالقابلية الاشراقية
التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يتمكن بجميع الاثار ويحصل
غاية الخط وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة
للنفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما اقتسم في الحواس قلت
حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار رقيها النظرية اي التي بها يتمكن من اكتساب
العلوم وثانية مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما اقتسم في الحواس ان يدرك القوة
من اثر ملك اي يستدل من الاثار واللوازم على الموثرات والعلل وهات مثل الاستدلال من العالم وتغيراته
انه على ان له صانعا قديما غنيا عالما سواه بريا عن النقايص وان يتفرع الكليات من الجزئيات بان يتفرع
من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات الحقيقية
بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية
قوتين احديهما مبدا الادراك وهي باعتبار تاثيرها في فعلها مسماة بالعقل نظريا
والثانية مبدا الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى
عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب
وذلك ان النفس في مبدا الفطرة خالية من العلوم مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا
ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات تسمى عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كما سنعلمه
الامي تعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت
من غير تجشم كسب جديد تسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر
على الكتابة الذي لا يكتب ولا ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لا تسمى
عقلا مستفادا لاستفادته من الغير وللحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب
بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حصول اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس
وهو الظاهر من النسبة بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات

في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيحصل تارة بمشاركة النفس وتارة بقوتها المنطقية صح

وقد ينتزع

والعقل بالملكة بعد والمصدر جعل الهيولانى الاستعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة
علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى مرتبة التهادى الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد
نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد
متقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب
استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس
بحسب حالها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبل فيطلق على النفس
القوى ايضا ومعنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى ان
تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف لذلك بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم
ويشرق عليها نور القلب بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية ادراك الحواس يعنى ما ذكر
فى تعريف العقل لادراك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية وما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم
ان يكون له نهاية لان ادراكاتها امور جزئية منقطعة وما جعل قوله من حيث متعلق ببتداء والضمير فى
اليه عائد الى حيث اى طريق يبتدأ به من المقام الذى ينتهى اليه ادراك الحواس لزم ان يكون له نهاية وادراك الحواس
بداية ادراك العقل فذكر ان بداية ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس الظاهرة
وهى الكمس اعنى قوة سارية فى البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس وغير ذلك والذوق
وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم قوة مرتبة فى زائدتى مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح والسمع وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على
سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهى قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين تلاقيان
فى مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاضداد لان المرتسم فيها هو صورة
المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود فى الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم فى الباصرة
بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل فى النفس صورته ومعنى معلومية حصول صورته لا حصول
نفسه وغاية ادراك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك
وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهى قوة مرتبة
فى آخر التجويف المقدم تمنع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة من الحس المشترك فهى خزانة والوهم وهى قوة
مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا فى موضع على ما ذكر المصنف بها يدرك المعانى الجزئية غير المحسوسة
اعنى التى انتهت اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة فى المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو و
الحافظة وهى قوة مرتبة فى التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعانى الجزئية التى ادركها الوهم فهى خزانة الوهم
بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهى قوة مرتبة فى الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بالقوة
التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك والمعانى المدركة بالوهم كما سيأتى رئاسة
وانما عديم الرئاسة وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على ايجاد
نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة
العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من حال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون

التشريح ٤

180

من علماء التشريح والمستدلون عليه بان الآفة فى ذلك المحل توجب الآفة فى فعل تلك القوة ولفظة فى كلام المصنف
ليس لتعريف ظرف القوى فى الوجود والمحل بل لترتيب ظرف القوى تعرفا تاما واحضارها فانه يرتسم الصورة
المحسوسة فى الحس ثم يرتسم المعانى فى الحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعد الحافظة فاشار
بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اى ارتسام الصور والمعانى واخذ المفكرة اياهما من
الطرفين شرع نفس انسانية من التمكن علوما اى صورا ومعانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية
تكتسب الاستعداد لقبول صور الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية
قبولا من العقل الفعال المنتقش بها المناسبة مابين كلى وجزئياته وهذا تمام التقريب فى ان نهاية ادراك
الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما يليق بهذا
الكتاب فى الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف والله وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى
هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لا يجوز فى العربية بل المراد ان العقل نور يعنى به
الطريق الذى يبتدأ به فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لادراك الحواس
وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من الشهادات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه
الغفلة والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد
سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على الغيبيات لم يكن بد من قوة يتمكن
من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به يهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس فى ادراك المبصرات فاذا
ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغى يهتدى المطلوب للقلب بفيض
الملك العلام قوله ثم معلومات النفس به يعنى بهذا السلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور
فى الانسان وذلك ان للوجود ان لم يكن لاختيار ما اشار فى وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه
عمل بل بمعنى انه علم باشياء يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصل للنفس
القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للبدن والبدن لا يتحرك بدون
الشر ورأى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالكشف الاولى
فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف وخالفان
للهوى فلا يتصور الميل من الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير فلان الخير والكمال محبوب
بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر
وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة بمعونة الالات والشر يستلزم قابلية النفس
لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا الظاهر والقابلية تستلزم
المعرفة لان ذلك لعدم الفيض وايضا الاشراق لا انطباع لفيضه ولا فيضه من جانبه بمنزلة الشمس فى الاضاءة
فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات
على وجود العقل المستدل لا لانه وجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل
المستدل لا لانه عدم اللازم على عدم الملزوم قوله اما كما يعنى ان العقل متفاوت فى افراد الانسان حدوثا
وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان

كل ٥

ادراك ٤

بهام

اما الثانى م
اى العكس وهو استلزام المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر بالخير على الشر وما الى الخيرات

ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس القابضة عليه اكمل والى الخيرات اميل و
للكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى
كدورتها وكثافتها بمنزلة الجرم في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض
عليها من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله مندرجا من انتقال الى الكمال فلان
النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية في تحصيل الملكات المحققة بتكميل القوة العملية ازدادت
تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة النور عليها لازدياد الاستعداد بازدياد المناسبة
ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بانها عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر
الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة لسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول الشرائط
كمال العقل والسباب في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساس الجزئية والادراكات الضرورية
وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية يعني انها بواسطتها تستفيد العلوم
ابتداء وتصل الى المقاصد وبعدها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالا
والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما تراه من المصلحة فتحصل الكمالات قوله وقد سبق
في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر وجه
الطلب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر
رمضان وحرمته في اول الشوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان العقل دخلا في معرفة
الاحكام فتمسكوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق
الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع
اما لعدم ورودها واما لعدم وصولها اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم عليه بعضها بمعنى استحقاق الثواب
والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل
ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة
الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء لدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله
وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدركها الا الكليات فكيف
المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكلي هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات
بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل و
ذلك لان اتصالها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر قوله فهو اي العقل وصف غير كاف في جميع ما يحصل به كمال
النفس ورد بامر الشارع لما ذكرناه من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب
مراتبه على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى العلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح
ووجب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله لانها بكمال العقل و
البالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذرنا على الجواز لضعف البنية بخلاف على القلب ومعنى ذلك ان
كمال العقل شرط للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته
كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية قوله وان كفرت اي امرأة مقرة تبين على الزوج لانها اتى وضعها

موضع م

البلوغ كالعقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يوجد ذلك صفة اما اذا تحقق البلوغ الى الاستدلال والكفر فلا
عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار مع وجوده وعدمه ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي
ان تعذر المرأة التي كفرت كالمسافر سيما على انه لا شبهة فيه اصلا فانه يبني الرخص على حالها قلنا
ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان اذا وجد السبب للفساد دليله لعظم خطره قوله
وكذا الى مثل الصبي العاقل البالغ اشارة الى ان من في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد
عقله حتى لو اتصف ايمانا ولا كفرا وان يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف
الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد
شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة
عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رحمه الله حيث قال
لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة
فان قيل ان من لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدد وعد بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة
لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا
الصبي والمجنون اذا اختلطا في دار الحرب قوله فصل في الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في
المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب وهي صلاحية
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع
وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بشبهة في ذمته حاول المصنف الرد عليهم
بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى
محل امانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا للوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والامانة
والمالكية كما اذا اعاد الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا
هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين
ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتولد الدود الى يوم القيمة في اوان من كون الكل
وحيوة الكل بالنوع الانسانية فخلقهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم في اعادتهم جميعا في صلب آدم في آن واحد
تلك الحالة ابتلاء لهم بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص
من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف في اخذها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو الذي
يعبر به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض عليه بان هذا اطلاق على العقل بعلة الجزئية بل العقل انما
هو شرط في الخطاب والوجوب مبني على هذا الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت
العقل بدون ذلك كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه
والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه
والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا اقلت معناه الوجوب

على نفسه باعتبار ذلك الوصف لما كان الوجوب متعلقاً به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب ولا يخفى
كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والرقبة ان يكون
كذا وكذا واما على ما ذكرت فمعنى الكلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لمعاونة وعهد فمعناه
انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا لعدم التحقيق من تسمية
الكل باسم المال والقصد واضح قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى ان تمثيل والمراد نصب الادلة
الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره الآية
تمثيل للزوم الكل لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار الاستعارة في العنق على انه اراد كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد
وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علم البيان واما قوله تعالى وحملها
الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على طور الاجرام العظام وكانت
ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته وقصور قوته لاجرم فان الداعي لها
والقائم بحقها لجزالة الدارين انه كان ظلوما جاهلا يعني بها ولم يراع حقها جهلا لا بكنه عاقبتها وهذا وصف
للجنس باعتبار الاغلب وقيل ما خلق الله تعالى من الاجرام خلقا فيها فقال وقال لها اني عرضت فريضة وخلقت
جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن يا رب نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا
وما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الاباء الثقل
والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى الاستعداد ومتى وابا من عدم اللياقة والاستعداد وحمل
الانسان قابلية والاستعداد وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا
يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون حاكما على القوتين حافظا لهما عن التعدي وما وفي
لهذا ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسر سورتها فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا
به صار اهلا لما عليه وليس لمستوى اي ولا له للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كلام عز ومن
مؤدات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد من
وصف اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى
اظهر وكذا اثبات الحق قائلا لا يدل على انه فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون لذات الانسان على ان الحق
الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان مر بساحة السابح ما ولا كل ميتة اي يمر
ميا لسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان تريه حتى
تتوجه فبهذا الاعتبار المستعير الطائر لا موسبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعلى العبد فان ما
قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المؤمن السابح حيث جعل
الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من
خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو
التقدير التفصيلي بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود المخلوقات في الكتاب
المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان
بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب

منه ما يقال القضاء ماخوذ العلم والقدر ماخوذ الارادة وقد يقال ان الله تعالى اراد الاشياء قال لكن فهناك
شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال
عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويتقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ
للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصح لوجوب الحق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى
لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فتصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا
مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما كان اهلا
للاداء لضعف بنيته والقصور من الوجوب على الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه منه فلهذا احتيج الى تفصيل
الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها
تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من
جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها تجب بعقد المعاوضة
بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب
وتشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز
لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ العاقل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك
ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان
تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه
اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله
من البدنية تغليبا باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب في الاسلام الى ان الصبي اذا
عقل عليه نفس الايمان وان لم تجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت بالسبب على طريق الجبر اذا لم يخل
عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس
بامكان فلو اداه الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزم
تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا هو عذر انه لسقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب
ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يابى بعد ما عرضه القاضي يفرق بينهما وذهب شمس الائمة رحمه الله
الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا اداه يكون
الايمان للوجوب فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد
كما في اداء اصل الحج يقع فرضا قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات وان
المالية كالزكوة مثلا هو الاداء لينظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى انه لو
اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا ترى انه لم يخلق الجن
والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان
المقصود هو الاداء فاحتج من علم انه منه الايثار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة
فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان تجب على الصبي ويؤدي عنه
وليه

اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصير جاريا بخلاف الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة
محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه يجب الاصل والفضل لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة شيء الخراج اما
من حيث الوصف وليس بمقصود قوله والعاملة اي القدرة العاملة تكون بالعقل العامل اي المؤدي فتقوية البدن وذكر لان
التعبير بوجوب الاداء ليس بمجرد توجه الخطاب بل مع قدرة المؤدي به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين مفقودتين او احدهما
كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فيثبت بالقدر
الناقص اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما
متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صار ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهذا
فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بان يرد الحكم بحرمته فان قيل هو
يحتمل الضرر بالالتزام والتعهد حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع
عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض
لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث من مورثه الكافر والفرقة
بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم ضررا فان الاسلام الصبي يؤدي الى كثرة الوارث والزوجة ولو سلم
فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة فيه لا من الاحكام الاصلية الموضوعة مولجا لظهور الايمان اما وضع
لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع لاجله لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما
ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع ان الضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا
عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في حق الصبي قوله الا ترى انهما اي الايمان والارث من الميراث الكافر والفرقة عن
الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا اثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد آخر رأي الضرر بثبوت صحة الايمان لكن لهما
من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان او لو عقل
عنه الكفر وجعل مؤمنا صار الجاهل بالله تعالى طاعة لان الكفر جهل بالله وسفاهة واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما
في حق العباد فكيف في حق رب العباد باب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العقوبة من الكفر وهو ضلال
بالنسبة مع الشرك مما لا يرد به الشرع ولا يحكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رضي الله عنه ومحمد حتى تبين
منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لان في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر مخطور لا يحتمل المشروعية بحال
ولا يسقط بعذر وانما يقتل لان وجوب القتل ليس بجزاء الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما
تقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في حق المسلم حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل قوله بلا عهد الى الايمان
الصبي والعبد يتقرفانها بطريق الوكالة عهد لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور
رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم اللزوم قوله ولا مباشرة لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو
ضرر محض وقال الامام السرخسي في الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة
وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحق الطلاق الا ان الزوج اذا استوفى الثمن مال الصبي يجوز للاب دون القاضي
واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن المال بدون عوض من غير ملك في الغائب فيشبه التبرع
فلا يملكه الولي واما القاضي فيملكه ان يطلب غنيا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمونا فتلحق باعتبار الملاءة ومع
القاضي والتدرج على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على الاستيفاء وفي رواية يجوز للاب

ايضا قوله وما كان متردد اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح
والمعنى جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان
لا يندفع الضرر بحال فقط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي قوله فاذا رأى الصبي اهل لحكمه اي الحكم ما هو
متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذكر انه يملك الصبي الشيء اذا باع الولي خاصة ويملك بعد زواله اذا اشتراه
او يملك الاجازة اذا آجر عينا له وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي وبمباشرة الصبي
قوله وعند محمد اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انما يشترط
انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي الذي يقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام رحمه الله
ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان رأي الولي شرط لجواز التصرف اما
بنفسه او بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف عام حيث جاز تصرفه الى تصرف الغير فيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتعداه فيجعل
عموم رأيه بان جعل يد الغير كخصوصه بان يجعل يد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال
يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف
الهبة والصدقة فان فيهما تقرر زوال الملك في الحال فعلى هذا التقدير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الكلام بان ما فيه نفع
محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية ما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في الجملة لغير الحصول الثواب في الآخرة
مع تقرر ابطال الارث الذي هو نفع للورثة وعلى هذا لا يتم جواب المصنف لان غاية بيان التقرر في الوصية ويلزم منه صحتها
باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي يتضمنه انما
وقع باتفاق المال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته العشر
الشيء فانه لا يجوز وجه اخذ المؤلف الحسنات ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف على التقريب الثاني بان يقال
مراده ان ضرر الكفر لان ينقل ملكه الى الاقارب فضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم وان ترك الورثة اغنياء خير
من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض فهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق
يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله فصل ما كان لاهلية
بنوعيها الشرع فيما يعترض عليها فيزيلها او احدها او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض
على انه جعل السماء بمنزلة كاتب وكاهل من عرض كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات
الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعوارض الطارئ والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على
سبيل التغليب به في العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار والكسب ومكتسبة ان كان له فيها دخل
باكتساب او ترك ان النوم والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا تقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه
في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه و
القاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لنا فاته اي لما فات الجنون
القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي
وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما حقيقة او خبر عنه وكل منهما اما اصلي بان

يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجهين
الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني
ان لا يتأدى الصلوة على الوجه لبقاء الذمة به لبطل ان يبرئ وملك الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية
الذمة الا انه اذا انتفى الاداء حقيقة وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان الجنون اهل
للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من اقسام الوجوب فيكون اهلا للوجوب اصلا
فالحاجة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهم في الوقت وبجاز بعد الوقت هذا اذا
كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء الاسقاط على الاهلية او الامتداد
وعند محمد ليس بمسقط بناء على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس فلك وجه التسوية بينهما
الاصلي والطاري فيكون اهلية الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون
بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري
وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطاري بعد البلوغ زائل جانب الوجود فجعل عفوا عند الامتداد وملحقا
بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي
يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد امر عن
محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة بعضان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة
وليس له حد معين فقدر بالاولى وهو الاستيعاب للجنون وقيل بقيمة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة وقت
جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض الليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذا الليل ليس محل
للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار بكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا لم
اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فالشرط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وبما اعتبر نفس الوقت اقامة
للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في لقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني
قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر
الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات فلم يشترطوا في الصوم التكرار لان
من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا مضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف
الاصل ولا يلزم ما زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة
وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة بالسنة لحول لان كثيرة في نفسه وعند ابي يوسف رحمه الله
في رواية مشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في لقوط الواجب وذلك لا يكون الا في الحج
هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله فلا يعتبر حكمه نظرا للصبي او للولي وايمان المجنون المستقلا لانه
لا يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس بركن له ولا شرط ولذا
يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل
غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته هو ذكر بالفاء على ان تفريع على صحة ايمانه تبعا لابيه يعني لو اسلمت
كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح
والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما

بخلاف الجنون وفي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الف ولقوله الجنون على العطف ويصير مرتدا تبعا لابويه
فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا فهذه بدار الحرب وذلك لان الكفر باسه قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه
بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا كان في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما في حق او اسلم
عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه الجنون
يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مالا ان لم يتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال
واذا في تحمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها الشرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده
وان اجازها الولي قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق
فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله توطكاية عن ذكر بالم
ويتأثر بني حيث واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اي حكم الفعل حكم الصبي مع العقل وذلك لان تناول
عديم العقل حالة لا يلحق به الجنون وفي الاقوال فقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة الفعل والعقل حتى يصح اسلامه وتوكله
في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون
اذن الولي ويطالب بالحق في الواجبة بالاتلاف لا بالعقود وكشف للشرى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات
ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يعرض
عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل
في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان في تكلف العبد وهو الزوجة
وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة واما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع
وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم ما يصلح للحافظة عند الغفلة عما من شأنه الملاحظة في الجملة اي من
ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وليس هذا ذهولا او سهوا او يكون لا بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال
العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها مبنية على حاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرأة في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصوم
فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر
كالاكل في الصوم لانه الطبيعة من التشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن
ليس هناك ما يذكر اظهارها بابان او اجراؤها على اللسان فسلام الناسي في الصلوة يكون عذرا حتى لا
يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في الصلوة فهي داعية الى السلام
قوله وهو اي النوم لما كان مجرد عن الاوراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ للحواس الباطنة لا تسكن في النوم
ومن الادراكات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الادراكات الطبيعية كالتنفس ونحوه او حتى تأخير
الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم وما يوجب تأخير نفس الوجوب
واستمرارها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا بامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء
والجزء من الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك
عادة والمستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها

فانه لو بكى الصلوة واجبة كما صرحوا بها قيل وفي لفظ من اشارة الى وجوبها حال النوم والا فالمان نايما من الصلوة

قوله وابطل اي النوم عبارات النايم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق

لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحنان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء

ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرا في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام البزدوي وذكر في النوادر ان قراءة

النايم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النايم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة

وذكر في المنتقى ان عامة المشايخ على ان قهقهة النايم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص

الغير الفارق بين النوم وبين اليقظة واما الصلوة فلان النايم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء

دون الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال

ذكره بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس وكما في القهقهة من معنى الكلام حتى

كانها من جنس العبارات الشرعية تزيح مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النايم قوله ومنها الاغماء اعلم ان ينبعث

من القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري

بسرايته في الاعصاب الدارية في اعضاء الانسان فتنبثه في كل عضو قوة تليق به وينتهي بها منافعها

تنتهي الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء

بتمديد الاعصاب او ارخايها لتنبسط الى المطلوب او تنقبض عن المنافر فمنها ما هي مبدا الحركة الى جلب المنافع وتسمى

قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب

واذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض

وليس زوالا للعقل كالجنون والاغماء يعتري الانبياء عليهم السلام الا الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب و

ابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدت الاطباء من ضروريات الحياة لاستراحة القوى والاغماء

ليس كذلك فيكون الشر في العارضية ولان تعطل القوى لسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة

التحلل ولهذا يتبع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد الابخرة اللطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلا

تنبيه وتعلة وقوع الاغماء ندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز

البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز ان يبني على صلوته لان

النص لجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب

وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي يطرأ على الانسان شرعا يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية

ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استكبروا عن عبادة الله تعالى والحق انتقم

بالاسلام ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد تبعا بمعنى ان الشرع جعل الرقيق مملوكا من غير نظر الى

معنى الجزاء والتامل والنظر وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم اتفاقا قوله وهو اي الرق لا يحتمل التجزي

وكذا لا يتصور ايجابه بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لانا لو جوزنا ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي

ابتداء لكن لانه استحالة بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي ويجوز ان يكون مملوكا لشخصين ويجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الملك

في البعض وحل العبد لنفسه في البعض الآخر شاعا لا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها مبنية على كمال

الآدمية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل على امتناع ان يكون

الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد

شاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم

تجزي العتق في تجزي الاعتاق قد ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان العتق اعتاق

البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة اي

حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعول به وان العتق ليس بمتجزي اتفاقا بين علمائنا فكذا

الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لتنزيه تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق

العبد تجزيها اما عدما باعتبار المحل فتجزي احدهما يجزي الآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجزي وان لا يستلزم تجزي

العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام

اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تقرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي

السعاية ويسقط بالحرية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق

هو المالية والملك هو متجزي فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالاعتاق للمولى بالحرية يستلزم

زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لبقاء ملك المولى وانتفاء اللازم

يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله

الى مالك آخر يكون ايجابا وللبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتقبيل لا يسقط ما يبقى شيء من

المتعة فان قيل في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد

ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان ثابتا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه

تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا

ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله في الابتداء

ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى في ابتداء بالعكس فان قيل فان اثر الاعتاق عند ازالة بعض الملك

اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابتاعه في ملكه ويصير مواضعا

بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يزول الرق بالعجز عن المال لان السبب

فيه عقد يحتمل الفسخ ولهذا لا يرد ولان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فعتق

عنده اي عند البعض مكاتب عند ابي حنيفة لانه الرد الى الرق قوله والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون

مالكا مالا لان المملوكية والمالية تنافيان على الجمع والابتذال والمالكية عن التذلل والكرامة فيتنافيان وليس المراد

انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال ضرورة وعليه انه لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل

ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية مطلقا والمالكية مالا

وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب

التسري لانه تسري على ملك الرقبة دون المتعة وحق المكاتب والتسري بالذكر يعلم الحكم في غيره وذلك بطريق اولى

لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا لو حلف لا يتزوج

قوله ولا يبطل الرق مالكية النكاح والطلاق والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم ملك الاشياء بل بمنزلة

المتعة

على اصل الحرية الا ان يجتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه
الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان البيع والدم حقه لا حاجة اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما
واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود
الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة لا يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف
يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف ان اقراره يستلزم القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى
فلا يصح ولمحمد ان الاقرار بالمال انما يكون اقرارا على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في السرقة مال مولاه وايضا
المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء
عليه لان الاقرار بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتبار سقوط
القطع بعد استهلاكه هذا اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها قوله وينبغي ان الرق
مبني على الحجر والمذلة فيتناول كمال اهلية الكرامات البشرية الدينية من الذمة والحل والولاية فلانها صفة صار بها الانسان
اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استراحة الطبائع والسكن والازدواج والمحبة
وتحصين النفس والتوسل في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عليه السلام الى التسع وجاز
له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او ابى غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور
المذكورة ضعف ذمة الرقيق عن اشتغال الدين حتى يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا
في تعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الحاصل في يده فان لم يف به
في يصرف مالية الرقبة اليه بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين
تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعتق الذي لزمه بالدخول تحت العقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن
المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اذا دفع الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلان متهم في
حق المولى لانه حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع الشبهة العقد والشبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر
في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانه حق المولى قوله ويتنصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية مع
حق الشرع وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حد القابل للتنصيف
كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العقوبة تتغلظ بملك النكاح في حق النساء فينتصف ويكون حق الامة حيضتين
لان الواحدة لا تتبعض فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق
الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب حرمتها بالى ما هو الاصل
من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي في لزوم تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة حرة
او امة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف على كون
المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق مبناه عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة
به محلا للنكاح فحل التصرف حل الحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان حلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص
من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل حلية الامة بنصف ما يفوت به حل حلية الحرة لا
يخفى ان مبنى الطلاق مبناه عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص الطلاق
واحد شيء من المملوكية بل معناه التسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده الطلاق رعاية جانب المملوكية

لا الملكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية
التي هي في الامة اقدم فان قبل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية ولما زادت المملوكية زادت
المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد اوسع من
مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق
برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب
ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت من حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من
الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي
عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بهذا ~~لان الحر يملك اثنتي عشر طلقة~~
بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا
لزم ان يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة قوله وما كان
احد الملكين بردا انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل
خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط ان ينقص من دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك
وعند الشافعي هو يوجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة التبعية فاعتبرت في
جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه التقويم دون الابل ولانه يختلف
باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس
واعتبر ابو حنيفة رحمه الله التبعية لانها اصل والمالكية تبع تزول بزوال التبعية كما اذا مات العبد دون العكس
كما اذا اعتق وضمان التبعية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية
نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين
وثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها و
انما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر عنه لا لنقصان في مالكية العبد فلم يتنصف فيه مالكية المال بالكلية
حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لملك اليد نقصان الشيء من قيمته فقدرناه بعشرة
دراهم لانه قد اعتبر الشرع في اقل ما يستولى به على الحر التمتاع وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد
التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة
دراهم فان قيل المتلف في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما
به خط الحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ
الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما
امر مستقل ظاهرا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه لو صح
ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من اجسام العبد اذ لم يتمكن في كل جزء نقصان ما اقل من النصف
واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء
مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والفسخ والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح
وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان التنصيف بعدد الزوجات ليس باعتبار نقصان حظ النفس
اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه
نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس

اما الامة

لم يكن اذن

لانها يشتمل ملك الرقبة وهو بلغ منتفع للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان في نقصانه

بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك نصف

المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه
لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالملك وعن ان
ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات
لكنه لانها فان يوجبه امر اخر هو نقصان الحل ثم ما ذكر من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو
من باب الازدواج كالطلاق والارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجية والامة
لا تملك شيئا منها اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما ينتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية
فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص من الثمن اعتبر الشرع في صورة الزيادة
دراهم احتيالا عن شبهة مساواة العبد للحر او زيادته عليه فان الشبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة متحققة
فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون للمملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار
المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وان زاد عليه وينبغي ان يحمل كلام المص
على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مالي فيظهر
حكم المالية في حق السيد والانسانية العبد معصومة معصومة نفس المحترم معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حتى
والمالية قائمة بالتابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا القصد بالاتلاف في القتل هو
النفسية عادة لا المالية والضمان للتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية
وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب ولهذا يقضى ويؤدى منه الا ان المولى احق الناس به
يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد
على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد لا كسبه بمنزلة الكتابة
حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التوقيت
لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهلية بل بطريق الاستنابة من المولى كالوكيل وبين في الاكساب بديانة
هذا كالمودع والحق بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب والسبب يثبت الا
ملكه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستحق بملك الرقبة
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج من ملكه الى ملك
الغير ولا ملك للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة
اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة
وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل روايات
في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز تزكيته واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجار لنداء طلب
بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته
واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد حلوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين ولذا كان اهلا للتكلم
والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه وفي الحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون
اهلية القضاء وآخر طريق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب قيل فان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لا يدا
ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد

النكاح

باعتبار

فنقض

للعبد

مالا

في عقد الكتابة وثبت في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم التصرف ومسبب عنه فاذا
كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه يتوجه تصرفه
الا انه لما بقي اهلا للملك بعد ما اوقع الملك له استحق المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته
فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ان دين العبد يقع ملكا للمولى
في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط المنع وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف
في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يتصرف الى قضاء الدين والنفقة وما
استغنى عنه يملكه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكر المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى
كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى حالا كما يقع للموكل ابتداء اما قوله وفي بقاء الاذن فقياسا على ما ذكر المص ان المأذون
كالوكيل في ان بقاء الاذن في مسائل رضا المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل
وانما قال في حالة بقاء الاذن لانه في حالة ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما يوكل به والاذن يصح وانما
قال مرضي المولى لانه في حال مرض المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الى خمسة فلا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل
المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال
فخر الاسلام هو لذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في
مسائل مرضي المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف
المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيز نفسه قوله وهو اي مولى الرقيق معصوم الدم يعني
انه يلزم التعرض له بالاتلاف قتالا ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤقتة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي الاسلام
ومؤبدة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه
في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والكفارة لا تجب بها وقال الشافعي رحمه الله القصاص
مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والكفارة تجب بذلك على ما مر قوله والرق يوجب نقصانا في الجزاء
لانه بناء مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه
او بغير اذنه لم يستحق السهم كاملا بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام
كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتال وبالايجاب من الامام
والعبد يساوي الحر في ذلك وفي الولايات كلها بمنزلة التنفيل لما سبق من انه بناء كمال اهلية الولاية فلا يتوهم منه
ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه
تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولا ولاية فلا
امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه انسان
مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى خلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني
الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط ولهذا كما يصح شهادته
بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ
فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير مجبور على الاكتساب وهذا هو نفع محض فاذا فرغ
من القتال اسلما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن لصبر المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال

او قبله حتى يكون الامان الستاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان العام الاذن
وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا
على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليه اصلة في جانب المولى او هو ضمان في جانب المستحق عليه اعني الجاني عليه
اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد مقابلة
ما ليس بمال وهو ملك النكاح او ضائع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا حلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه
من الملك والمنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش
اصل في الجناية للظاهر لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للملك وقد ارتفعت الضرورة
باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء
بمنزلة الحوالة كان العبد احال به الواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يعرف للجاني اليها كان العبد وقد عدل عن ذلك
في الظاهر من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء انتقالا من الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم لحق بالاصل
عاد الى الاصل قوله وهما الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لانهما صورة ومعنى وحكما وهما لا يسقطان اهلية
الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه يثبت بالنص ان الطهارة منهما شرط للصلاة
على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس والصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلاة
حرج لدخولها في قدر الكثرة فسقط وبعدها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
نادر فيه فلم يسقط الا وجوب اداءه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت قوله وهما المرض يعني غير ما سبق
من الجنون والاغماء قوله مستند الى اول حال كون الحر مستندا الى اول المرض لان سبب الحر مرض عيت وسبب الموت
هو المرض من اصله لانه يعمل بضعف القوى وتزايد الالام قوله وما لا يحتمله اي الفرض كالاعتاق الواقع على وجه القربة
بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على وجه الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله قوله
نظرا له ويعلم كلا ما متعلق بقوله جوزه الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتعيينه بالتعليل وهذا ما قال في الكلام
كما الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالتعليل ليعلم ان الحر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له
علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من الموصي لنفسه على الورثة بالتعليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله
ليعلم ان الحر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار حقيقته اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص
بالتعليل قوله بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث ان
الوارث يعين من اعيان ماله عقابا لا معنى لاستواء العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الورثة كما يتعلق
بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا
حجر للمريض في التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا
مما لا يجوز رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز
فيتعلق بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين
لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم
ان يعطي بعضا نصيبه من الميراث ولا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما قضى التاخير حق بعض الغرماء
فانما شاركهم الباقون من جهة ان المريض عند عن ايثار البعض تبعا دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما

بالواجب

بينهم قوله وهما الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل بموصفة وجودية خلقت عند الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة
وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية
او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لها او غير
اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط
الا ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يطلب لحاجة نفسه
وحكمه ان يبقى ما يتعلق به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه
من الحقوق المالية والظلم الموسومة من الثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي ولهذا جملة ما فصله في الكتاب
قوله وان كان دينا لا يبقى بحر الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق او الرقية حتى زوال الخلاف
الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل يقوى الذمة لان المال محل
الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل وثمة تتوجه المطالبة واذا لم يكن مال
ولا كفيل لم تبرح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تبرح لان الموت
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد
بهما عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده
ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه صلوا على صاحبكم وبين فقالوا في درهمان او دينار ان فامتنع عن
الصلاة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه صلى الله عليه وسلم والجواب ان المطالبة الدنيوية
ساقطة وهنا الضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة
فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يعتبر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها فاذا ظهر له مال
فالذمة تتقوى به فيكون محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من
عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله حتى يترتب
منها اي من التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يتقدم التجهيز على الدين اذا
يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني وفي ذلك فني هذه الصور صاحب الحق احق بالعين
قوله لحاجة اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة
في حق المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر
باقيا عليه اثر الحيوة بحرية الاولاد واثر الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى
بل الطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم بقائها في المكاتب ضمنا
وتبعا لبقاء مالكيته يد آخر وان عقد الكتابة لا يمكن بقائه بدون بقاء المملوكية رقبة او المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
وهذا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم
الستناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول
بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى
المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون
المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب

عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في الطالب لشرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمكره في المغصوب
فانه يشترط لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل باقيا
ويثبت الارث اي ولاية بقي ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عند نظر الى انه يحتاج الى من يخلفه في
اموال الفقه من الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا الى من له ان انتفاع اقاربه بمنزلة انتفاعه بنفسه
الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فاذا تحقق الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت اي المريض مرض الموت
محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا
او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول
فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر في الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني
فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد ولا تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا يمنع انعقاد السبب حال بقاء
الملك ويثبت الحق على سبيل التنجيز وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول
الدار ومن الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال على الصورتين
اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان العتق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق تخرج الاصل عن ابطال الخلافة
وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع وفي الملك لان العتق غير لازم فلم يلزم سببه
وتدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال
ومن اسقاط التقوم ان المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للحالية اصل في الامة والتمتع تبع وما يوجد في الاصل
ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للنفس وصارت الحالية تبعا
فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباتلاف احد الشريكين نصيبه منها ولا واما ما يسقط حاجة اي حاجة الميت
فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور
ودركا للثار لا انتفاعا لا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت فكان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت
القصاص حقا له قلنا نعم الا ان الحق عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب له فيثبت ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة
كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء الخلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث
فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الحق اما العفو عند موت المورث فيجب
تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح كما في حفظ الحق قبل ثبوته لا سيما التقاط المورث فانه التقاط
لحق الغير قبل ان يجب له حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس
القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء كل واحد منهما
في حق القصاص عاد منفرد وليس الثبوت في حق احدهما في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعندنا يكفي وجود
القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والحق لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا
للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم خلوه لحاجة الميت فاذا انقلب لا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت
من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال او الطلق فانه يجب بالسبب
الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة وفي واما العوارض المكتسب اي التي يكون بكسب
العباد ويدخل فيها ما يثبت بالشرع لا الاسباب كالسكر او بانتفاء عن الزيل كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذي

يثبت عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى الى التي يكون من المكلف الجهل وهو
عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط
وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهي في الغاية وجهل
هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام
فانه محارب الى ترفع من انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان وابائا بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل عليه
قلت الكافر المكابر يعرف الحق ولكنه يجحده استكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الايات
ومنهم من يعرف الحق ويتكلم مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية
ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق القلبي بالاذعان والقبول وفي ما الى مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق
بها واخذ العشر من قيمتها وكذا التنزيه قوله فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي ولد في نكاح المحارم حال الكفر وهذا
تفريع على ثبوت الاحصان وقوله وجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله
فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب
حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على التراضي فحينئذ يفسخ اذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كانا
في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع
في ذلك لتتميم الاسلوب بكلام في الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا فاقال ان قلت وان وبانتم تجوزا فهو للتوعد
لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المحاربة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد
الذمة فلا يحدثوا ربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد
على قاذفه فاجاب بان تقويم المال واحصان النفس ليقاس باب العصمة وهي للحفظ على التوصل وكانت الاحكام المذكورة
من ضرورات ذلك قوله واكلهم الربا قد نهوا عنه من لسان الرسل والصواب واخذهم الربا قوله فان ديانة الكافر يعني
ما يكون معتقدا به في الاسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق موسى بل
المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء قرره شريعتهم او لم يقره وسواء كان حقا او باطلا
دافع كنكاح المحرم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم
فيكون ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله و
ليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون ديانة
اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتقد على الشرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط
ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت كونه سببا للميراث هو لانه لكن من ليس في نكاحهما اشارة
الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتزوجها الآخر ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي
ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام
منه فيكون تقديرا بخلاف تقرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها
واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح

نزاع الزوج لان التزام هذه الديانة حيث نكح المحرم خطأ في البنت الغير المنكوحة وغنا ما يعني ان المال ما نفسه يصير الى قتل ولا
كسر والطاعة وابدة الامكان للعين الى التبعية بجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى
في الجنة بالابصار وكونه خالق الشر والقبائح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عن الكفر وعدم خلود العصاة
في النار ولم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الباغي
لان صاحب الهوى حاول القرآن اي صرفه عن ظاهره الدال على تيقن حقيقته لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الباغي وفي
جانب فخر الاسلام انه حاول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده واعالزمنا مناظرته والزامه لانه
مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد صلعم وجهل الباغي هو الخارج من طاعة الامام بتأويل
فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد تسقط ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيصير بتأويله الفاسد ولا يؤخذ
بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم
لكنه لا يلزمه ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط فلا في الاثم فان المنعة
لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا
محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال
وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعسكروا على القتال لانه انما يجب بطريق الدفع ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي
لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان
مأمورا به كقتل الباغي والقتل قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق نازع الباغي
بتأويل وشبهة عارضت له من الشبهة ولا يتأتى منقطعة عند لمعان المنعة فان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام
لا في حق الآثام بمنزلة الجهاد لان انقسام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث
كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا ولما كان الدار واحدة
يعني ان قتل المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتنى على كمال العصمة و
ذلك منتفيان والدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار
لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب
سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا
بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك
معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك
وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملكه لوجب رد عينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء
وجهل من خالف في اجتهاد الكتاب بديهي لان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه
وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للتعالي وخبر الواحد فيصلح عذرا
او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة
المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي
الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد هنا من
تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعي الدلالة فمن مخالفة

ويحمله على وفق معتقده

نبذه القاء وراء ظهره

تجمع القوم اجتمعوا من هاهنا

الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند الشافعي لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن
ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنا القول بجواز القضاء بشاهد ويمين
تمسكا بما روي ان رسول الله صلعم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ الا ترى
ان نفي الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون النهي عن اكل ما لم
يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق
هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لطهر البينة التي
هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا الانيا في ثبوت نوع الحرمة من البينة هي شهادة
الواحد مع اليمين ومن خالف السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر فاوجب
اليه الشافعي في مسئلة القسامة وهو ان يوجد قتيل لا يدري قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة
من انه ان ظهر لوث اي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية
على عاقلة القاتل في صورة الخطأ واما في صورة العمد فعلى القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم
بالقصاص وهو مذهب مالك لقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل انه كان منصورا
صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر من الكلام المصدر في تقدير القول ليس على ما ينبغي وان لا جمعة
لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال
كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلعم وبان الآية تعم وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار
الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار بمنزلة ما عليه كمن صلى الظهر اربعا ومسئلتين
اوليهما مثال الجهل في موضع الاجتهاد والصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا
يكون الاجتهاد صحيحا ولم يقض الظهر بناء اي بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى والا
الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع واذا عفا احد الوليين
واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا الجهل في موضع الاجتهاد
لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما
كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لان
علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الشبهة
ويصير شبهة في درء الحد اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجيح جانب العقوبة
فيما اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فعمل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله افطر الحاجم والمحجوم
ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف لا يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه
ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه
الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على
ان مال الزوجة من وجه لفظ الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملكا لا يحل ملك الجزء او حلالا له
فهذه شبهة الشبهاء اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل للحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة
لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد محض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد

مال الزوجة

شبهة الاشتباه

شبهة في الفعل

شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل

الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب للعلة
لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت وما لك لابيك واما جارية الاخت او الاخ فليس محلا للاشتباه
شبهة فعل والشبهة محل فلا يسقط الحد وهو واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله
بالاحكام من الصلوة والصوم وغير ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة المكث في دار الكفر
لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا لشهرته في محله هو ـــ فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور
في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا و ـــ وقصة
تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين
ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها ولم يطعموها فنزلت هو ـــ
والبكر اذا كمل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او
بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل
يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا
وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد تقليدا عن المفتين انه يصح النكاح في مثل هذه الصورة لكن لها الفسخ وهكذا
اورده في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا هو ـــ لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القدم ان جهل
البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في حقها بخلاف الامة فان اشتغالها
بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما المسائل الخفية هو ـــ حتى
يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا ههنا اي لا فسخ للعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتدارك النظر
من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ العتقة يثبت
بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرء لما تبطل حقا
مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك ولذا جعلنا الدفع في حقه اقتصارا
وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء ضمنا هو ـــ هي من العوارض المكتسبة السكر
وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة
والسكر اجماعا لان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كالسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية
المتخذة من غير العنب والتمر ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل
والدواء ما فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر
الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من النبيذ وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك
حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح لاستمرار الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما
على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته
فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ اولى لمنفعة يحل شربه القليل منه في ظاهر الرواية هو ـــ
حتى الطلاق والعتاق صريحا لذلك بناء على ما روي عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عاما بفعل الشيء فالمرء يصح طلاقه وعتاقه
فهذا الخطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب

في حالة
سكركم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صلوا وانتم صباحا وانتم سكارى ليس
قيد الامر والنهي بل المأمور والمنهي عنه اطلب مطلق صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة
بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله انتم غير محل العبد فمن جعله حالا من قوله
اقيموا يكون قيد الايجاب لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايجاب عند كونهم محلين للعبد اي متعرضين له في الاقدام
فالمعنى انهم مخاطبون في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم فاعلين اي مكلفين بذلك حالة السكر فيتعلق
تعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ
الا انه يمنع استعمال العقل بالسلطة غلبة السرور فيلزم التكاليف من الصلوة وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء
ولا يصح منه الاداء وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض
والاستقراض وسائر التصرفات فالسكران بشرب مكرها او طائعا وذلك لان منشأ الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ
مقام عقله تيسيرا وبالسكر لا يفوت الاقدار فلم يسقط الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له و
يبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا ودفعا
للحرج هو ـــ واذا اسلم اي السكران يصح تردد جانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد
لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالعقد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها العقد وهي حالة الصحو وهذا
لما لم يكن يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده هو ـــ لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع
لان حقوق الله تعالى مبنية على الدلائل ظاهرا فما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او بما يسقط بالرجوع
زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بالرجوع فكيف
بدليله واما في المباشرة فلانه دليل معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل
الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب في توقف وجوب الحد على
الاقرار في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا
فيتوقف الحد على اقامة البينة لو الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حالة الصحو فهو
زاد ابو حنيفة رح يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض
من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام
فالمعتبر ايضا عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد وهو ـــ منها الهزل كما
في الاسلام رواية باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز لانه
اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو
اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع
اعم من العقلي والشرعي فان العقلي حكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجاز او ان التصرفات الشرعية لاحكامها والمقصود
اوضح المقصود فقصر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ وهو خارج التصرفات الشرعية لانها
صيغ والفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع هو ـــ ولا يشترط كونه بمعنى لا يجب ان
يجري المواضعة من نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بلا خيار
الشرط فانه لدفع الغبن ومنع للحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد او الاختيار المكنة

والرضى بها يعني ان الاذن يتكلم بصيغة العقد مثلا باختيار و رضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالملك على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه والاختيار
ومن هنا قالوا ان الفاسق والتبليغ بارادة الله لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر وهي اي التصرفات
اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد
منها الى بيان الواقع فاخبار والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان
على اصل العقد او الشرط بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او
على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض
والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها
مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم
لكان اولى لانه الملائم لعدم الرضى كالمشتري من الكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد
الرضا فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان
لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الاختيار للمتعاقدين فاجازة
احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الاختيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة
وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبار الليالي عملا بالعقد يعني ان
الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى
من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لا يحضرهما شيء والاختلاف
في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بهما عبثا فانهما اذا تواضعا
للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والتغلب مانع الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة
والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا
على البناء وهنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الحد واللزوم من غير تحقق معارض
يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد
فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء
من الصورتين وهذا ما نحن فيه من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض و
عندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف
في نفس الاعراض والبناء والزهد اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام
فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما
واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول
الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلف فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما
واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه فالصور ستة
وعلى كل تقدير من التقادير الستة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فتصير اقسام الاختلاف
اثنين وسبعين حاصلة من ضرب الستة في الثمانية ولا خفاء في ان عكس ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد

بمعنى الثبوت بدون الذكر ... وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل
بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة على ان يتعلق الطلاق
بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها ... واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما
ان يكون طلب معاينة بان يطلبها على علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان يشهد بعد الطلب ويشهد
التقرير ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة
بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة
باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملك
فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم ... وكذا الابراء اي
ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ... واما الاقرار
فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا
شرعا ولغة كما اذا اتفق الضعاف على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانها تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا
اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي هو الخبر عبارة عنه واعلاما
بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه كما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك
يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق
شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق
وتحقيقه انما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق ... فيكون اي الهازل بايراده مريدا لنفس الهزل
لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد وبدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض
ونلعب وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم
ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد ... ومنها اي من العوارض
الكتب السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون اسما وياء وعلى ظاهر تفسير
فخر الاسلام رحمه الله يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب
اتباعه وفسر المص رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المغايرة بين المعنى الشرعي
واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي
يتعين عليه منع المال ووجوب الحجر ولحوق ... لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الكراهة
اي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال ... والجمع اعم منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه
ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المهذرين اموالهم الذين ينفقونها
فيما لا ينبغي او لانهم المتصرفون فيها القائمون عليها ثم علق ايتاء الاموال ايام بايناس رشد وهذا لا منهم
على التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد مقام ما هو المتعارف في الشرع
من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد او لم يؤنس
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ

اختلفوا في الحجر من صار سفيها بعد البلوغ فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يجوز الاول ان هذا الحجر بطريق
النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه و
من جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى عنه صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والجاني
عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيجب الثاني القياس على
منع المال ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا يظل ملكه باتلافه بالتصرفات
ولم يكن الاول في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما يصح عبارات العاقل وجود تصرفاته ليكون نفعا له
بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام
فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على
المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما صلى الله عليه وسلم انه قال كان جذاذة واحتيالا في الوصول الى التصرف
لكنه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اشترى جارية بالف دينار وقوله دخل في سوق النخاسين للتفرج في زاوية
والمكابرة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا
طرقوا وذلك من عادة الكبار والشمرة رؤساء صغيرة والعشون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به
عن اللحية وفي قوله عرف فتونه ايهام اي فتون الحيل والتزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف
هذا الحكم وكذا في قوله يشف عشونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان هذا مظنة الاعتراض بانه
لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضررين اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رحمه الله كما في استحراز
الطاحونة بلا حجر ونصب المثال لاستخراج الابريسم من الغليق وامثال ذلك مما يكون للجهال ضرر يتقى فلم
المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن
والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب في الخطاب بالاهلية
وبالتبذير والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عليه مكابرة وترك الواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع
ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب
عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى وسفهها
لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وللمسلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب
الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص صيانة
اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني
بانا لا نسلم ان الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب
اليه بعض المشايخ فان قيل هو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة
وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات
ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق
السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بهما يمتاز الانسان عن سائر
انواع الحيوان فيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين

ميل قال الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما
لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف باختلاف الاشخاص لزم الا يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له
واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل
كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في حال الحجر في ملك الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه
ذلك فان قيل ففي ملك الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان
الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء ليسلم له شيء وكان سعاية الغلام في قيمته للبائع ثم وهذا الحجر
يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه
وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمتنع
المديون عن التصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رحمه الله بنفس السفه ولا
يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا والجنون والعتة في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند
ابي يوسف رحمه الله يتوقف على ان يحجر القاضي لانه مترد وبين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار
عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون ضرب من التلجئة يتوقف
على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث
وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي اموالهم رضا كانت
او عقارا كما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم
ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو ما يجري فيه النيابة فيتولى
القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه وما كان هذا الحجر امرا
خاصا قال فهذا حجر والتلجئة هي المواضعة المذكورة اي في التصرف او في قدر البدل
او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا
الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان ياتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي البسوط
ان معنى التلجئة ذاري اجعلك ظاهرا لا تمكن لجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان
والجاء ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما اباشره من البيع منك ولست بقاصد
حقيقة على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في بدن وقت الحجر واما
فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد ومنها السفر وهو خروج مريد فان قلت
الخروج ما لا يمتد قلت المراد انه الخروج من عمرانات الوطن على قصد سير يمتد ثلثة ايام ولياليها
فاقوقها سير الابل ومشي الاقدام واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر
في الصلوة فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثم واستدلال
النظر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الانكار روي
عن عائشة رضي الله عنها وقال مقامي كان النبي صلعم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين
بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم
اربعا الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله الثاني ان حد النافلة وهو ما يندب فاعله

ولا يذم تاركه شرعا او مامور في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخريين من ظهر المسافر مثلا والمختار
ان يقول الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركها الثالث ان النبي
صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه تيسير كخصال
الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة
قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم
رمضان وشرع فيه اثم يعني قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان
الضرر في المريض مما لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار
بان لا يسافر ولفظ قيل موهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك
وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله قيل له معناه حكم للمسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا
المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فلم ذاك
وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم
يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرا في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه
فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرا العذر ثم الافطار او بالعكس ففي الاول ان كان العذر
هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم
يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض
سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب
مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة
قد وجبت بالافطار من صوم واجب من غير اقتران الشبهة قوله على ان المعصية منفصلة لما
استدل الشافعي رحمه الله على عدم كون السفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان
الرخصة نوع فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص
المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله توفي اضطر غير باغ اي غير خارج على الامام
ولا عاد اي غير ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون
الحكم كذلك في ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم القول الفصل اجيب عن
الاول بان المعصية هي البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر
من كل وجه اذ قد توجد بدونه كالباغي او الابق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيقطع المعصية
كما اذا خرج غازيا فاستقبله الغير فقطع عليه الطريق والمنهي عنه لمعنى منفصل عنه من كل وجه
لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلا لا ينافي سببيته
للحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل
في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته
لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان

اي

فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يجوز العذر وبعد الشروع علم لحوق العذر من حيث لا مدفع له م م

ولا عاد فانه جعل الرخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كونه غير باغ م م م م م

لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام
وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل
اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد
فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في
الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للحرام وهو يجد غيره ولا مجاوز قدر
ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر ولا مجاوز
سد الجوعة وهذا الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا اما وذلك اما ان لا يقصد
الفعل بحال وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا امر اراد من قال انه فعل بقصده رجلا
وقصد اليه عند مكاثرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان
نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما
هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل
جعل الخطاء من العوارض المكتسبة ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة
بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على
الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام
رحمه الله في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين
بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد بالخاطئ المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث
الصبي وعبارة فخر الاسلام رحمه الله ههنا ان الخطاء لما كان عذرا اصلح سببا للتخفيف بالفعل
فيما هو صلة لا تقابل بمال اذ لا ينفك اي الخطاء من ضرب تقصير وهو ترك التثبت
والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فتصلح سببا
لجزاء قاصر قوله ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال
انت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد
الصحيح وهو لا يوجد في الخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وقوله لا مقام اليقظة والرضا
جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق
النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات
المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان
السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم
القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا لزوم وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضا
نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك وكلامنا
عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غير ما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة
شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة قال انما
يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل

بقصده

شارح لان العقل من يقول بانه البلوغ مقام القصد م م

عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا صيغة اليقظة وكانه عبر باليقظة
عن القصد لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه
وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره كالبيع فانه يعتد القصد تصحيحا للكلام
ويعتبر الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء امكن بكذا او قبلت الخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى
على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ويعتبر نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة
البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غيريا فذ لعدم الرضا حقيقة واما الذي من غير الى القسم
الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون لا من غير المكلف هو الاكراه وهو فعل الغير على ان يفعل
ما لا يرضاه ولا يختاره مباشرة لوجود معنى وفيه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه
باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار الغير وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا
في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على
الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان
يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او عامة في معناها كالعضو واما غير
ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجاء او غير ملجئ
لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاول لبقاء الذمة والعقل والبلوغ وكذا الثاني ما اكره عليه اما فرض
او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من اثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا
كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق
او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكونان بعد تعلق
الخطاب والمراد بالاباحة ان يجوز له الفعل ويجوز تركه وصبر حتى قتل يأثم ولم يؤجر بتركه صفة ان يجوز له
الفعل ويجوز تركه فهو معنى الفرض وان اريد انه لو ترك لا يأثم فهو معنى الرخصة وقال الامام الرغيني
ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر والميتة ورخص له اجراء كلمة الكفر والافطار
واتلاف مال الغير وبعد في الاسلام رحمه الله انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق
بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار قبل الاكراه بالعذر كالسفر والمرض
بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال ولا الاختيار اي الاكراه لا
ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له ويحتمل
ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به واصل
الشافعي اي القاعدة التي قرر بها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم
الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل
الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق فقوله
عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا مسقطا او لا
فان كان عذرا بان يحمل الفاعل على الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء

واستقلال العقل م

مطلب تعريف الاكراه

مطلب تعريف الاختيار

اكل م

اكره

اكره على قوله او على لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختيار والاكراه يفسد القصد والاختيار
وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه لحاق للمضرة به وهو غير جائز لانه معصوم محترم للحقوق
والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع
الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل الى المكره على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن
بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحمل الاقدام على الفعل
كما اذا اكره على القتل او الزنا لا ينقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني
مكرهين وطلاق المولى بالفتح اسم الفاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق
بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد
الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق
والاكراه بالقتل والحبس عند ابي حنيفة رحمه الله سواء لان في الحبس ضررا كالقتل و
العصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام في السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة
له بها وكان المخوف من يمكنه تحقيق ما يخوفه بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو و
تخليد السجن لا ارتكاب الجناية واتلاف المال ونحو ذلك واصلنا بعض ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة
واصحابه رحمهم الله ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيارا صحيحا من الحامل فاما
ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان
مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقرار وان كان من قبيل الافعال
فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كان الفعل مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على المكره كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل
ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل
دون الحبس او الضرب ومعنى فساد الاختيار ان الانسان يجبر على حب حياته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل
يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم
يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك بمعنى انه ليس من
الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول
كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة
البرغزية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والحكم
فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه بجعل غيره آلة له متى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل
قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا اكره غيره بجعل فاعلا تقديرا واعتبار اختلاف الحامل
فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له فلان
تنفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات
لان كمال التصرف بصحة اختيار السبب والحكم والرضا جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار

تتمة خبر

الفاعل م

مالرضى

اولى م

في جانب الحكم وان وجدا في السبب في الاكراه ينتفي في السبب ولا في الحكم لكنه فـد
والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه
اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصر بان ههنا امورا اربعة هي اختيار
السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي الحكم والرضا
به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه
يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون
الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمقوم بتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية رجحانه
فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل اثنين من الامور
الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة وان الاختيار
هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار
لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف
الحكم عنه واذا اتصل الاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان
تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه يتوقف على
القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة
فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه
بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان تكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته على مال يقع الطلاق
لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة
واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام
المراة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال
وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه
قول ابي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب لا بالحكم فيتوقف وقوع الحكم
اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال
في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل
بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضا في السبب
وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع كشرط الخيار
لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد المتلازمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر
وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه وما يدخل على السبب
كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع
فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع
فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكنه يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال
تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد من المتبوع ابدا

الاختيار

اختيارهما

دون الحكم فيصح التزام المال معه قوله [illegible] الرضا [illegible] على تمام الزوجية [illegible] من جانب الزوجة [illegible] السبب [illegible] فقط لم يتبع وجود الرضا

ويلزم لزومه

وههنا لا يمنع اللزوم

قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا تنعقد فاسدة اما الانعقاد
فلصدورها من اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد
زوال الاكراه صريحا او دلالة يصح لزوال المعنى المفسد في الاكراه الملجي كالاكراه بالقتل وغير
الملجي كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين
فيتعلق النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى راي الحاكم قوله وكذا اي
مثل التصرفات التي تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجي
وغير الملجي لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وانما توجب التحقق باعتبار رجحان جانب
الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم
المخبر به لم يثبت التحقق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن لوجود
المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفع للدلول
لا للدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت التحقق
بالشك قوله والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة لغيره ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر
على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يسرى الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بها
من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا
الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت
الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه عليه كان العقر
على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره
والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى
الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفي المخالفة للحامل يستلزم بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل لامكنه ما اوردوا في الاسلام لذلك مثالين لان
تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره
محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرامه
فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه
عليه فلم يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون
الجزاء اذ الكفارة تجب اي في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل
ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة
على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه
وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام
نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل
باليد يبقى وزر الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية

ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير فالضمان على المكره دون الآمر [illegible] الاكراه على [illegible] فالضمان عليه [illegible] منفعة الاكل [illegible] جايعا [illegible] منفعة الاكل لم يرجع [illegible] الطعام [illegible] شرح المنار لابن ملك

مستلزما للتبديل وان الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شيء وتسليمه فينتقل التسليم على الفاعل
او لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بالا بصير مغصوبا لان التسليم
من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما
اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لا نفاذ والبيع
وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل
آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام
للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره
فخر الاسلام رحمه الله من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض
لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر
الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف
وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل
والاعتاق ان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يقتضي معنيين يمكن نسبة احدهما
الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق
من حيث انه قتل وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل ان يكون الفاعل آلة فيه
العتق لكونه صادرا من المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل
آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان
او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء
لغيره من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق في لا يخفى ان ايراد هذا الكلام
في هذا المقام انسب وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل
الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا
نقلا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكره على قتل عبد فاصابه انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاجياد
نفسه عمدا وعند ابي يوسف رحمه الله لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ثلاث
سنين لان القصاص انما هو بالشرع جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل
لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة رحمه الله القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول
على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف
في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن الاحداث
بخطأ على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه فعل القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور
التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية او الجناية مع تلزم على دين الحامل
ولو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل

والفاعل

والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلطاعته المخلوق في معصية الخالق
وايثاره نفسه على من هو مثله وحقيقة موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان
لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو
ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل وان لم يكن القول لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في
الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والجرحات انواع ما مر كان حكم آلة فعال المكره عليها
في انها بمن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز
الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه موجبا فالجرحات
اما ان تحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع
نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث
اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط
اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب والزنا يعني زنى الرجل بالمرأة لانه
الزاني حقيقة واما المرأة متمكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة لان حرمة نفسه
فوق حرمة بين اذن في فوات النفس فوات اليد من غير عكس وهذا بالنسبة الى صاحبها
واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره به بالقتل على قطع
يد الغير لم يجز ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في حرمة
بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما اطلاق الاطراف بالاطلاق
فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون
اطرافهم لذلك قوله والزنى قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة
انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لوجود ما يمنع ذلك فيهلك الولد والولد في
صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان
الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح الجرحات
حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ولحم الخنزير حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت
الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ في تلف النفس او العضو نوع
من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف
النفس فوات او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ولحم الخنزير حتى قتل كان آثما ان كان عالما
بسقوط الحرمة في حقه وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير
الملجئ فلا يبيح الجرحات لعدم الاضطرار لكنه يورث شبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا
يحد وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط
بمعنى انها لا يجوز تعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق
الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل
للسقوط كالايمان لا يحتمل كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض

حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا فرخص لها
ولا لانه لم يوجد الجمع مع القتل الذي هو المانع
عن الرخص لاحد الرجلان نسب الولد هنا بقطع
ولهذا سقط الاثم والحد عنها
سح الحد
لان ولد

على المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان
الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة
واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص في شرط
اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك
الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط الا ان حرمة ترك الصلوة من هذا محل للوجوب مؤبدة
لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا
الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت
المراة على الزنا فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة وهي في حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فان
حرمة الزنا في حق الله تعالى فترخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا ترخص في غير الملجي لكن
يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله
وزنى المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان
قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقها
فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة
مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون لا في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى تسامح
والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة
قوله ويجد هو اي يجد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة
في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يجد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا
لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوت النفس
او العضو فان اقدام عليه وقع لذلك لا قضاء الشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية
لانه قد يكون طبعا بالتخولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله
اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة بني في حقوق العباد لان عصمة المال عدم
ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء
كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة
اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره
على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مال
مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه
لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على
الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك
الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على
ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعذار الدين قيد والحكم بالاستشهاد فيما لو كان
شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد

الصحة وتمكنها بالعادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض
والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الاخر فلا فالقول
بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن او
وبنيا عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان
يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا في صورة
المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة التي تعتبر
اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانا لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتحقق انعقاده على
شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد
لاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف
على الاصل لان المتعاقدين قد جرا في اصل العقد فيلزم صحته وانما مرا في الثمن الذي هو وصف لكونه
وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد
من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح
اصل العقد متنافيان وقد ثبت انه لا ترجيح للاصل فيستقل الاول والذا يجزم الجواب عما يقال انها قصدا الوصف
بذكر الالف الاخر السنوية من غير ان يحتاج الى اعتبارها في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء
كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان تبايعا بماية دينار و قد
تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم ماية دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم
يلتفتا بما شيئا اما ابو حنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة لترجيح الاصل وتصحيح العقد
بالتسمية من البدل ضرورة افتقار الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق
بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى
دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير
مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون ماية دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح
البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان
يحتمل النقض فهو الكلام ظاهر وذلك انه قال اما الانشاآت فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف
عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول فيما وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ
والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا سبب اصلا والاول اما
ان يكون المال تبعا او مقصودا وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول
اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة
غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب
يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل ان
قال غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والاستناد الى وقت
الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان لم يذكر في العقد المال

ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين
وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر لان في البيع واما ابو حنيفة رحمه الله فيفرق
الى الفرق بين النكاح حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع
وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وبها
وبدون ذكره فيفترق البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا
لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة
في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة
فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل
ولا الى ثبوت التواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان التواضع عليه قد سمي في العقد
مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون
تسمية المهر وان اتفقا على ان يحط بعض شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة رحمه الله
في رواية محمد مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا اما الصحة بمنزلة الثمن
في البيع وانما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لنكاح المواضعة وعدم ثبوت المال
بالهزل ولا التواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله ومنها ما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا
حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان
المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم او طلقها على مائة دينار مع المواضعة
على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او
على ان لم يحط بشيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله
فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة
شرط للبين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على
انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة رحمه الله ردت الطلاق
في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم
وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع
على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا مسئلتنا على كلا المذهبين
واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان
المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد يعني انه لا يثبت الا
بالذكر فان قلت المال في النكاح يثبت ايضا تبعا وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق
الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل يعني ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصل

والبيع م
اقوى

المال في النكاح ايضا تبع

الاخص بالمرة

مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق العباد المحتملة له قال وحكم حكم الحقوق يعني
ان حكم هذا القسم حكم القسمين الذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا يظهر
ان في قوله المراد بالحقوق الحرمة لا تحتمل السقوط والحرمة تحتمله لكن ما اسقط وهما حق الله تعالى
تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين الذين بعينه انما هو صفة الحقوق
لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركها لا تسقط اصلا لكن نفس
الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان
اي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لانه معصوم حقا
لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على
اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في
ذكره هنا تصريحا بالمقصود وضما للكتاب على لفظ وجوه العصمة
عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم
سلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه
الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صحته يوم الاثنين
التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان و
خمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واللسان الاقلام
عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما لمعت
من الفوائد وضبط ما رجحت له مطايا
الفكر في ظلماء البحار واقتحمت
له موارد السهر في ظلم الدياجر
ووودعت في بغيته الحبيب
ولذيذ الكرى وعند
الصباح يحمد القوم
السرى فالحمد لله
على نعم العظام
ومنحه الجسام
والصلوة على
نبيه محمد
والرضا عن آله السرة
الكرام

قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب على يد الفقير عبد الوهاب
يوم الاربعاء رابع شهر صفر من شهور سنة ٩٧٨

كتابه عبد الوهاب بن الفقير محمد بن الفقير عبد الحق غفر الله له ولوالديه وللمسلمين والمسلمات
وجميع المسلمين بالحمد والصلوة على نبيه محمد وآله وصحبه اجمعين

B